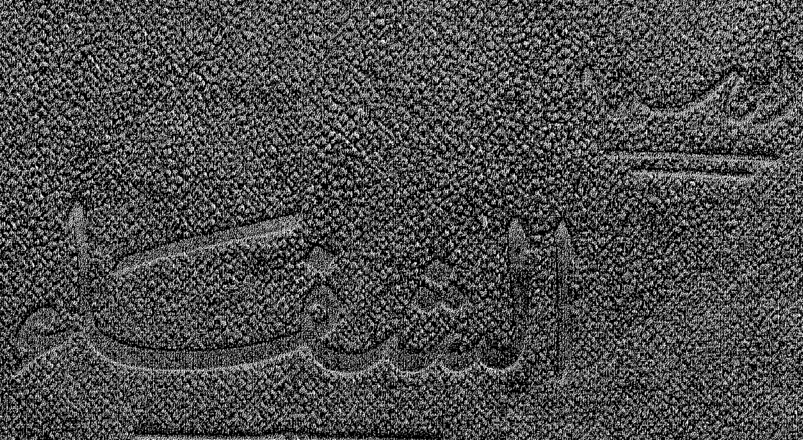


المنطق

المدخل

تصدير الدكتور طه حسين باشا

مراجعة الدكتور إبراهيم مدكور

تحقيق الأساتذة: الأب قنواتي - محمود الخضيري - فؤاد الأهواني

نشر وزارة المعارف العمومية

الإدارة العامة للثقافة

بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس

ابن سينا

الشفاء

المنطق

١ - المدخل

تصدير الدكتور طه حسين باشا

مراجعة الدكتور ابراهيم مدكور

تحقيق الأساتذة : الأب قنواتي - محمود الخضيري - فؤاد الإهواني

نشر وزارة المعارف العمومية

الإدارة العامة للثقافة

بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس

المطبعة الأميرية - القاهرة ١٣٧١ هـ (١٩٥٢ م)

الفهرس

صفحة

صفحة

المدخل

المقالة الأولى

صفحة

المقالة الثانية

تصدير

لحضرة صاحب المعالى الدكتور طه حسين باشا

حين تحدّث الناس عن الاحتفال بالعيد الألفى لأبى العلاء ، رأيت أن خير مشاركة تقدمها مصر فى هذا الاحتفال، إنما تكون بإحياء ما وصل إلينا من آثار شيخ المعرّة، ونشره نشرا علميا محققا . واقترحت ذلك على وزير المعارف فى ذلك الوقت ، نجيب الهلالى باشا ، فأقرّ الاقتراح ، وألف لجنة لتنفيذه . وأمدّ هذه اللجنة بما احتاجت إليه من عون مادى ، فيسر لها البدء فى مهمتها ، على رغم الظروف الحرجة التى كان العالم يعيش فيها فى تلك الأوقات . واستطاع وفد مصر فى حفل دمشق سنة ١٩٤٤ أن يقدّم إلى المحتفلين السفر الأول من هذه المجموعة ، التى ما زال العمل فيها متصلا إلى اليوم .

وحين تحدّث الناس عن الاحتفال بالعيد الألفى للشيخ الرئيس أبى على ابن سينا ، كبير فلاسفة الإسلام غير منازع ، رأيت أن خير مشاركة تقدمها مصر فى هذا السبيل ، يجب أن تكون كتلك المشاركة التى قدمتها مصر فى عيد أبى العلاء ، فتحيى آثار الشيخ الرئيس ، كما أحيت آثار رهين المحبسين . وعرضت

هذا الاقتراح على وزير المعارف فى ذلك الوقت الأستاذ على بك أيوب ، فأقرّه ، وصنع صنيع نجيب الهلالى ، فألف لجنة لتنفيذه، واستعد لإمدادها بما تحتاج إليه من العون والتأييد .

ولكنه ترك الوزارة قبل أن تتقدّم اللجنة فى عملها . وكتب علىّ أن ألى شؤون وزارة المعارف ، فكان من أول ما فكرت فيه أن أتم العمل الذى بدأه سلفى على بك أيوب ، وأن أمدّ اللجنة بما كان يريد أن يمدّها به من المال والتشجيع ، وفاء للشيخ الرئيس ببعض حقه ، وأداء للواجب الذى لم تتح السياسة لعلى بك أيوب أن يؤدّيه .

وأنا أملى هذه السطور ، وباكورة هذا العمل الخطير بين يدى، فأوّل شكر يجب أن أقدمه ، إنما يساق إلى هذا الوزير الكريم الذى دعى إلى الخير ، فلم تمنعه الخصومة السياسية من أن يجيب .

أما اللجنة التى نهضت بهذا العمل ، والتى ستمضى فى النهوض به حتى تتمه موفقة إن شاء الله ، فإنى أعرف أعضاءها حق المعرفة : كلهم صديق لى ، وأكثرهم من تلاميذى القدماء . وليس منهم من يحب أن يشكر له الخير حين يحقق الخير ، وإنما هم من الذين يجدون الرضا وغبطة النفس وراحة الضمير فى أداء الواجب والمشاركة فى تحقيق المنفعة العامة . يرون ذلك حقا عليهم للعلم ، ويرون ذلك حقا عليهم للتعلمين . وهم بعد هذا كله من الذين يؤثرون التراث الإسلامى بكل ما يملكون من قوّة وجهد ووقت . أنفقوا

فى درسه شبابهم ، وهم ينفقون فى إحيائه بياض أيامهم وسواد لياليهم . لاتصدهم عن ذلك صعوبة ، مهما تكن ، ولا تردّهم عن ذلك ظروف ، مهما يشتد حرجها . عاشوا للعلم وعاشوا بالعلم ، وعرفوا كيف يعيشون له وبه .

وقد كلفوا عملا مرهقا عسيرا ، فلم يضعفوا ولم يهنوا ، ولم يبطئوا ولم يتردّدوا ، وإنما استحبوا العمل لما يكلفهم من مشقة وجهد ، وأقدموا عليه غير حافلين بما سيكلفهم من عناء . قد كان كل شىء أمامهم عسيرا ، فكتاب "الشفاء" الذى كلفوا أن يبدءوا بنشره، والذى هو أضخم آثار الشيخ الرئيس فى الفلسفة ، وأنخمها وأبعدها صوتا فى تاريخ الفكر الانسانى ، كتاب كان الناس يتحدّثون عنه فيكثرون الحديث ، ولكنهم لا يكادون يحققونه ولا يصورونه لأنفسهم ، فنسخه مفرقة فى أقطار الشرق والغرب ، لا يكاد الباحثون يهتدون إليها . وما نشر منه فى إيران ليس بذى خطر ، ولا غناء له فيما كانوا يحاولونه من إحياء هذا الكتاب على نحو يرضى البحث والباحثين . ولكنهم أقدموا ينتهزون الفرص ، ويلتمسون النسخ . وأعانهم على ما أقدموا عليه هذا الجهد الخصب الذى بذلته إدارة الثقافة للجامعة العربية فى جمع آثار ابن سينا ، من حيث استطاعت أن تجمعها .

ثم لم يكتف هؤلاء العلماء بما أتيح لهم من النص العربى فى النسخ التى ظفر بها ، وإنما بحثوا عما بقى من الترجمة اللاتينية

القديمة لهذا الكتاب . واستقدموا إلى مصر الآنسة دلفرنى الفرنسية، التى منحت إحياء هذه الترجمة شطرا عظيما من جهدها ونشاطها ، فعارضوا ما عندهم على ما عندها . وأطمعهم ذلك ، فأزمعوا أن يكسبوا لوطنهم مجد إحياء النص العربى ، والترجمة اللاتينية القديمة جميعا . وإذا العناية بهذا الكتاب لا تقتصر على مصر ، وإنما تتجاوزها إلى الخارج ، يشارك فيها العلماء على اختلافهم فى الجنس واللغة والدين ، لأن العلم لا يعرف اختلافا فى الجنس، ولا اختلافا فى اللغة ، ولا اختلافا فى الدين .

وقد مضى منذ بدأ هؤلاء العلماء عملهم ما يقرب من ثلاثة أعوام، وهم جادون لا يفترون ؛ يعملون مجتمعين ويعملون متفرقين ؛ يعملون مقيمين فى مصر ويعملون مسافرين فى الخارج .

يظلون شتى فى البلاد وسرهم   إلى صخرة أعيا الرجال انصداعها

وهذه الصخرة هى صخرة العلم التى لا تزيدها الأحداث إلا صلابة ، ولا يزيدها اختلاف الزمان والمكان إلا قوة على قهر الزمان والمكان .

وها هم أولاء يهدون إلى العلماء والباحثين فى أقطار الأرض الثمرة الأولى لجهدهم هذا القيم الخصب . وسيسعى بها ساعى مصر إلى الذين سيحتفلون بذكرى الشيخ الرئيس فى بغداد وفى طهران ، معلنا بذلك أن لوطنه مذهبا فى إحياء ذكرى الأدباء والفلاسفة ،

هو تمكين آثارهم من أن تظهر ، ومن أن تذيع ، ومن أن تعيد أصحابها إلى الحياة مرة أخرى . تؤثر ذلك على غيره من ألوان الاحتفال : تراه أجدر أن يحيي ذكر الفلاسفة والأدباء ، وأجدر أن ينفع الناس بآثارهم ، وأن يعصمها من النسيان . فآثار أبي العلاء ليست أحاديث ليس وراءها غناء ، وإنما هي هذه الأسفار التي تمتد إليها الأيدى ، وتنظر فيها الأعين ، وتستمتع بها القلوب والعقول ، وستكون آثار ابن سينا كآثار أبي العلاء حقائق لا أحاديث .

فإلى هؤلاء العلماء الذين يخرجون لنا هذا الجزء من كتاب "الشفاء" أهدى أصدق تحيتى ، وأخلص تهنئتى ، بما بذلوا من جهد ، وما أدركوا من فوز ، وما أذاعوا من نفع . وإنى لأسعد الناس حين أفكر فى أنى قد أتحت لهم باقتراحى ذاك أن يعيشوا مع الشيخ الرئيس خلاصة حياتهم فى هذه الأعوام ، وأن يسبقوا إلى الاحتفال به ، وأن يبرزوا لا فى إحياء ذكراه ، فذكره حى دائما ، ولكن فى إحياء آثاره ، بعد أن كاد يميتها النسيان .

مقدمة الشفاء

للدكتور ابراهيم مدكور

كُشِف فى النصف الماضى من هذا القرن عن كثير من مخلفات التراث الإسلامى ، فأحييت معالمها وأخرجت للناس . وبُذِل فى هذا جهود طائلة ، وتضافر عليه باحثون مختلفون . ولكن لا تزال هناك مخلفات أخرى — ومخلفات عديدة — فى حاجة إلى الكشف ، ولا نتردّد فى أن نعدّ من بينها "كتاب الشفاء" . ذلك لأن نصفه أو يزيد لا يزال مخطوطا ، وما طبع منه ليس من النشر المقبول فى شىء ، على أنه نادر الوجود وكثيرا ما عز الحصول عليه[1] وقد آن الأوان لأن ينشر نشرا كاملا وعلميا محققا .

ونشر كتاب كهذا يتطلب جهدا وزمنا ، ولا بد أن تتداول عليه أيد مختلفة . لذلك حرصنا على أن نبدأ فنعرِّف به ، ونرسم الخطوط الرئيسية لمنهج نشره .

(١) الكتاب ومنزلته

للكتب تاريخ كتاريخ الأشخاص ، وحياة لا تخلو من صعود وهبوط . ورب كتاب يولد ميتا ، وآخر تقدر له حياة طويلة عريضة . و"كتاب الشفاء" من بين تلك الكتب ذات التاريخ الطويل ، فإن مولده يرجع إلى نحو خمسين وتسعمائة سنة خلت ، وليس حظه بأقل من طول أجله . وقد تكون هناك كتب أسنّ منه ، ولكنها لم تزد عليه فى بعض العصور تأثيرا وتوجيها للأفكار . وفى تتبع هذا التاريخ الطويل ما يكشف عن أمور لها شأنها ، وما يعرفنا بهذا الكتاب أصدق تعريف .

---

(١) ص (٣٨)

١ — تسميته ونسبته إلى مؤلفه :

ليس بغريب أن يسمى طبيب أحد مؤلفاته "الشفاء" ، إنما الغريب أن يطلق هذا الاسم على مؤلف فلسفى ، بينما يختار لأعظم كتبه الطبية اسم "القانون" ولو عكس لكان الأمر أوضح . اللهم إلا أن يكون طب النفوس لديه ليس أقل شأنا من طب الأجسام ، على أن طبه قد تأثر بفلسفته كما تأثرت فلسفته بطبه(١) . وقد وضع الكتابان فى تاريخ واحد تقريبا(٢) .

وفيما نعلم لم يسم كتاب عربى بهذا الاسم من قبل ، وبذا يمكن أن تعد هذه التسمية ابتكارا لأول مرة . وقد حاكاها فيما يظهر مؤلف إسلامى آخر بعد ذلك بنحو قرن ، وأطلقها على كتاب مشهور فى السيرة النبوية(٣) . وانتقلت أيضا إلى اللاتينية عن طريق العبرية فى الغالب ، ولكن فى شىء من التحريف ، فسموا ما عرفوه من "كتاب الشفاء" باسم « Sufficientia » (٤) .

ولا أظننا فى حاجة إلى إثبات أن هذا الكتاب من تأليف ابن سينا وإملائه ، فتلميذه الجوزجانى خير شاهد على ذلك (٥) . والتواتر يؤيده إلى اليوم ، ولم توضع نسبة الكتاب إلى مؤلفه موضع الشك بحال ، بحيث إذا ما ذكر "الشفاء" ذكر معه ابن سينا دون تردّد . وفوق هذا فالكتاب سينوى فى أسلوبه وموضوعه ، فأسلوبه هو ذلك الأسلوب الذى ألفناه بوجه عام من الشيخ الرئيس والذى

---

(١) مدكور ، فى الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٤٧ ، ص ١٦٢ — ١٦٣ وقد ألقى أخيرا الدكتور كامل بك حسين محاضرة عنوانها "نظرات فى كتاب القانون لابن سينا" ، وهى تؤيد هذا المعنى ، ويرجى أن تنشر قريبا .

(٢) القفطى ، تاريخ الحكماء ، ليبسك ، ١٩٠٣ ص ٤٢٠ — ٤٢٢

(٣) نعنى بذلك كتاب "الشفا فى تعريف حقوق المصطفى" للقاضى عياض المتوفى سنة ٥٤٤ هـ ، الموافق ١١٤٩ م .

(٤) M. Steinschneider, *Die Hebraeischen, Uebersetzungen*, Berlin, 1893, p. 279.
من الغريب أن اللاتينيين ترجموا أول الأمر "كتاب الشفاء" على النحو الآتى : Liber asschipha ثم أهمل هذا واستعملت كلمة "Sufficientia" .

(٥) ص (٥) .

سنعرض له بعـد قليل[1] . وموضوعه ينصب على ما يمكن أن نسميه الفلسفة السينوية فى أوسع معانيها ، تلك الفلسفة التى عالجتها مؤلفات ابن سينا الأخرى ، على أن من بين هذه المؤلفات ما صرح باسم "الشفاء" نصا وأحال عليه[2] .

٢ — متى وكيف ألف ؟ :

قد لا يكون ثمـة كتاب فى حجم الشفاء ألف فى ظروف شبيهة بتلك الظروف التى ألف فيها ، فلم يحظ مؤلفه بالاستقرار الضرورى للتصنيف والتبويب ، ومع ذلك أخرجه على أدق ما تكون الكتب تنسيقا وترتيبا . ولم ينعم بما ينبغى من هدوء وسكينة تمكن الباحث من أن يحلل ويعلل ، ويناقش ويفصل ، وإنما كتبه أو أملاه فى مرحلة من أكثر مراحل حيـاته اضطرابا وقلقا . اتصل بالسياسة فشرب من حلوها ومرها ، واستوزر فثار عليه الجند ، وجلبت عليه الوزارة ما جلبت من أحقاد وخصومات[3] . أملاه بين السفر والإقامة ، داخل السجن وخارجه ، وكأنمـا كان يتحين فرص الخلوة والانفراد ، فيسارع إليـه ليقطع فيه شوطا .

ومن أغرب ما يلاحظ أنه كتبه جميعه — فيما عدا المنطق — وليس أمامه مصدر يرجع إليه ، ولا نص ينقل عنه ؛ اللهم إلا لوحات حصر فيها رؤوس المسائل ، وكان يرجع إليها من حين لآخر ليلتزم الترتيب الذى ارتضاه . وإذا بدأ مسألة وفاها حقها من الشرح ، ثم انتقل إلى التى تليها ، وهكذا[4] . والمنطق

---

(١) ص (١٤) .

(٢) ابن سينا ، منطق المشرقيين ، القاهرة ، ١٩١٠ ، ص ٤ ؛ وانظر هنا ، ص (٢١)

(٣) القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٤١٩ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٤٢٠ .

وحده هو الذى استطاع أن يضعه فى ضوء بعض المراجع ، بجاء وقد حاكى فيه أكثر من غيره ترتيب القدامى[1] .

وليته استطاع أن يتم الكتاب دفعة واحدة ، أو على دفعات متلاحقة ، وإنما اضطر بالعكس أن يكتبه على مراحل متباعدة ، وفى ترتيب غير ترتيبه النهائى . فبدأ بالطبيعيات وانتقل منها إلى الإلهيات ، وبعد فترة غير قصيرة ألحق بهما المنطق ، ثم الرياضيات ، وختم أخيرا بكتابى النبات والحيوان ، وهما جزءان من الطبيعيات . بدأه فى همذان ، وأتمه فى أصبهان ، وقضى فيما بين ذلك ما يزيد عن عشر سنوات [2] . بدأه وقد أشرف على الأربعين ، فى سنّ النضج والكمال ، وفرغ منه وقد ناهز الخمسين[3] .

وإذا عرفنا أنه لم يقصد همذان إلا سنة ٤٠٥ هـ ، ولم يبرحها إلى أصبهان إلا فى حدود سنة ٤١٤ ، أمكن أن نحدد بوجه عام تاريخ تأليف "الشفاء". ذلك أنه لم يبدأ فيه إلا بعد أن قضى فى همذان زمنا ، بعد توليته الوزارة للمرة الأولى وثورة الجند عليه . ولعل من أخصب مراحل تأليفه فترتين : أولاهما حين اختفى فى دار أبى غالب العطار على أثر وفاة شمس الدولة بن بويه أمير همذان ، سنة ٤١٢ ، والثانية حين التجأ إلى دار العلوى بعد أن أفرج عنه من قلعة فردجان ، حوالى سنة ٤١٣[4] . ولم يفرغ منه فى أصبهان إلا بعد أن أمضى بها بضع سنوات . وعلى هذا يمكننا أن نقرر أنه من مؤلفات العقدين الأولين من القرن الخامس الهجرى (ويوافق ذلك أيضا العقدين الثانى والثالث من القرن الثانى عشر الميلادى) ، وأن آخر أجزائه لم يتم إلا حوالى سنة ٤١٨ هـ .

---

(١) ابن سينا ، المدخل ، القاهرة سنة ١٩٥١ ، ص ٣ .

(٢) القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٤٢٠ — ٤٢١ .

(٣) نختلف بهذا مع الجوزجانى الذى يذهب إلى أن "الشفاء" قد تم وسن ابن سينا أربعون سنة (المدخل ص ٣) ؛ وفى التواريخ والوقائع التى قدمناها ما يكفى لنقض ذلك .

(٤) القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٤٢١ ؛ البيهق ، تاريخ حكماء الإسلام ، دمشق ١٩٤٦ ، ص ٦٣ .

ولا يذكر تأليف "كتاب الشفاء"، إلا ويذكر معه أبو عبيد الجوزجانى، فهو الذى دعا إليه ، وتولى ضبطه وقام بكتابة بعض أجزائه ، وتدارسه مع التلاميذ وطلبة العلم بحضرة الأستاذ الرئيس، وتولى حفظه بعد وفاته، واضطلع بنشره ، ووضع له مقدمة تشرح كثيرا من الظروف التى تم فيها تأليفه ، ولا تزال هـذه المقدمة جزءا منه لا ينفصل[1]. وقد كان من محبى الحكمة وطلابها ، وما إن انتهى إليه خبر ابن سينا ومنزلته العلمية حتى سعى اليه . وفى جرجان التقى به سنة ٤٠٣، ولم يفارقه بعـد ذلك أبدا ، حتى إنه كان يدخل السجن معـه . وبذا لازمه فى الخمس والعشرين سـنة الأخيرة من حياته ، وشاءت الأقدار أن يلازمه بعد موته ، فدفن معه فى قبره . وقد طلب إلى أستاذه أن يشرح كتب أرسطو ، فاعتذر له عن ذلك بضيق وقته ، واكتفى بأن يضع كتابا يورد فيه ما صح عنده من العلوم العقلية ، وعلى هذا الأساس قام "كتاب الشفاء"[2] .

٣ — الشفاء فى ضوء العصر والبيئة :

يحكم على الكاتب عادة فى ضوء ما كتب ، وعلى الكتاب مقرونا إلى عصره وبيئته، وقد مكنتنا كتب ابن سينا المتداولة من أن نحكم عليه أحكاما شتى[3] . ولا شك فى أن "كتاب الشفاء" يلقى أضـواء كثيرة على فلسفته ، بل وعلى حياته ؛ ذلك لأن هـذه الحياة — بقدر ما يحكيه هـو عن نفسه ويتمه تلميذه الجوزجانى ويضيفه أصحاب التراجم — لا تكشف تماما عن المعين الذى استقى

---

(١) ابن سينا ، المدخل ، ص ١ — ٤ .

(٢) القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٤١٧ — ٤٢٦ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤١٩ — ٤٢٠ .

منه ، ولا عن بعض العوامل التى أثرت فيـه [1] . وكل ما يشار إليه أنه نشأ نشأة دينية فى بيت إسماعيلى ، لحفظ القرآن ، وتعلم شيئا من علوم الفقه واللغة فى سن مبكرة ، وبعد العاشرة أخذ يتزود من العلوم العقلية كالحساب والهندسة والمنطق والفلسفة ، ولم يعرض للطب إلا فى سن السادسة عشرة . وما إن بلغ الحـادية والعشرين حتى بدأ يكتب ويؤلف ، وتابع الكتابة والتأليف إلى أن أخرج "الشفـاء" [2] .

فأين ذلك مما فى هذا الكتاب من مادة غزيرة ، ودراسات متنوعة ، وإلمـام بأكمل صورة وصلت إليها الثقافة الفلسفية والعلمية لعهده ؟ أيمكن أن يستمد هذا من ذلك الإعداد المبدئى الذى أشرنا اليه ، والذى توفر لكثيرين من معاصرى ابن سينا ؟ أم من أساتذة تتلمذ لهم فى صباه ، وهم أبو بكر الخوارزمى اللغوى وإسماعيل الزاهد الفقيه المتصوف ، وأبو عبيد الله الناتلى المتفلسف [3] ؟ لسنا هنا إزاء أستاذية قوية كأستاذية أفلاطون أو أرسطو ، وإنما نحن أمام معلمين

---

(1) ترجم ابن سينا لنفسه كما صنع ابن خلدون ، على غير عادة كثيرين من مفكرى الإسلام ، ووصل بترجمته إلى الثالثة والثلاثين من عمره ، وأتم البقية تلميذه الجوزجانى ؛ وأغلب الظن أن البدء والنهاية إنما جاءا نزولا عند رغبة الأخير . ومهما يكن فهذه الترجمة بقسميها هى المنبع الأول الذى استقى منه أصحاب التراجم مادتهم .

(2) ترجم لابن سينا كثيرون قديما وحديثا ، إن بالعربية أو بلغات أخرى ، ودون أن ندخل فى تفاصيل ذلك نكتفى بأن نشير إلى أهم المصادر العربية القديمة ، وهى : القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٤١٣ — ٤٢٦ ؛ ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، كنجسبرج ، ١٨٨٤ ، جـ ٢ ، ص ٢ — ٢٠ ؛ ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، القاهرة ١٢٩٩ هـ ، جـ ١ ، ص ١٩٠ — ١٩٣ ؛ البيهقى ، تاريخ الحكماء ، دمشق ١٩٤٦ ، ص ٥٢ — ٧٢ ؛ الشهرزورى ، روضة الأفراح ، ولا يزال مخطوطا ، وهو متمم ولا شك لكتب تراجم الحكماء العربية ، وفيه خاصة فصلان غزيرا المادة : أحدهما عن ابن سينا ، والآخر عن السهروردى ؛ ونرجو أن ننشر قريبا .

(3) القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٤١٣ — ٤١٤ ؛ ابن أبى أصيبعة ، عيون ، جـ ٢ ، ص ٢ — ٣ .

متواضعين يقول ابن سينا عن أبرزهم ، وهو الناتلى : « وكان أى مسألة قالها أتصورها خيرا منه ، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه ، وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبر (١) » .

إن "كتاب الشفاء" يملى علينا درسا آخر ، وهو أن ابن سينا قرأ ، وقرأ كثيرا ، قرأ كل ثمار الثقافة العربية والفارسية الهامة التى عرفت فى عصره ، وما أكثرها : بفضل نسيج وحده وصانع درسه وتأمله . وقد توفرت له أسباب القراءة فى العشرين سنة الأولى من حياته : كفله فيها أبوه ووقاه مؤنة الكسب وطلب العيش ، فتفرغ للبحث والدرس فى ذكاء نادر ، وذاكرة عجيبة ، وولوع بالقراءة وسرعة فيها مدهشة . فما كان ينام من الليل إلا أقله ، ولا يشتغل فى النهار بغير العلم والقراءة (٢) . وما كان يبدأ كتابا إلا أتمه ، مستعينا بما عليه من شروح وتعليقات . وقد انتهى به تخصصه وخبرته إلى أنه لم يكن فى حاجة أن يقرأ الكتاب تباعا ، بل كان يقصد إلى مواضعه الصعبة ومسائله المشكلة ، فينظر ما قاله مصنفه فيها ، ويتبين مرتبته فى العلم ودرجته فى الفهم (٣) .

ولم تكن الكتب عزيزة المنال حين ذاك ، فقد كانت سوقها رائجة ، ورغبة أهل خراسان وفارس فى اقتنائها عظيمة (٤) . وكان ابن سينا من بيت علم يعنى بالتحصيل وشراء الكتب وجمعها . على أنه لم يقنع بمكتبته الخاصة بل ضم إليها مكتبة أخرى من أعظم المكتبات فى ذلك التاريخ ، ونعنى بها مكتبة نوح بن منصور سلطان بخارى ووريث مجد الدولة السامانية ، فقد أتيحت له

(١) المصدر نفسه ، جـ ٢ ، ص ٣ ؛ القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٤١٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤١٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٢٢ .

(٤) ومن أمثلة ذلك ما يحكيه ابن النديم من أن خراسانيا اشترى شرحى الإسكندر الأفروديسى "للسماع الطبيعى" و "لكتاب البرهان" بثلاثة آلاف دينار (الفهرست ، القاهرة ، ١٣٤٨ هـ ، ص ٣٥٤) .

فرصة الالتحاق بحاشيته ، والاشتراك فى مداواته من داء حار فيه الأطباء . وأضحى أثيرا لديه ، بحيث مكّنه من زيارة مكتبته والاطلاع على ما فيها من تحف ونفائس[1] . فوقف فيها على ما لم يقع اسمه لكثيرين من كتب الأوائل ، وما لم يره هو من قبل ولا من بعد . وما أسرع ما أقبل على هذه الكتب ، فقرأها وظفر بفوائدها ، وعرف مرتبة كل رجل فى علمه[2] .

من هذه القراءة الواسعة البصيرة خرج بعد الهضم والتمثيل "كتاب الشفاء" ، فبدا فيه جانب التأثر والتأثير ، والأخذ والابتكار ، والتقليد والتجديد . وإذا كان ابن سينا — على عادة كثير من مؤلفى الإسلام — ضنينا بذكر مصادره ، فإن الاطلاع على كتابه هذا يكشف عن تلك المصادر ، التى أشار إلى بعضها فى المقدمة إشارة مجملة[3] . ومن ذا الذى يقرأ أجزاءه الفلسفية مثلا ولا يلمح أرسطو وشراحه ماثلين ؟ فيرى أقوالهم وقد عرضت بنصها أحيانا بحيث يمكن ردها إلى أصولها ، أو نوقشت مناقشة تدل على ما دار حولها من خلاف فى عهد ابن سينا أو قبله .

ولقد عرض الباحثون للقرن الرابع الهجرى ، وعدّوه العصر الذهبى فى تاريخ الدراسات العقلية الإسلامية . فاستقام لعلم الكلام أمره بعد محنة خلق القرآن ، واسترد اعتباره على يدى الأشعرى . وسما التصوف إلى القمة ، فانتقل من النسك والزهادة إلى شرح أحوال النفس ومقامات العارفين ، والقول بالاتحاد ونزول اللاهوت فى الناسوت كما كان يذهب الحلّاج . وأخذت الفلسفة الإسلامية تستكمل أسسها ومبادئها بما أضافه إليها الفارابى من عمق

---

(1) القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٤١٦ — ندع جانبا ما أثير حول حريق هذه المكتبة واتهام ابن سينا بذلك .

(2) المصدر نفسه .

(3) ابن سينا ، المدخل ، ص ١١ .

وتحديد وتوفيق وتنسيق . وبلغ الطب غايته ، فلم يقف عندما دوّنه أبقراط وجالينوس ، بل شاء الرازى أن يغذيه بتجاربه الشخصية ودرسه المستقل . وخطا الفلك والرياضة خطوات فسيحة ، ويكفى أن يذكر البيرونى ومؤلفاته للتدليل عليها .

ويمكن أن يقال بوجه عام إذا كان المسلمون فى القرنين الثانى والثالث للهجرة قد شغلوا بنقل العلوم الأجنبية وتفهمها ، فإنهم كانوا فى القرن الرابع يدرسون بأنفسهم ولأنفسهم ، وانتقلوا من الجمع والتحصيل إلى الإنتاج الشخصى. وقد استوعبت ترجمتهم آثار الثقافات الأخرى الفلسفية والعلمية الهامة على اختلافها ، من يونانية وفارسية وهندية . وإذا قصرنا حديثنا على الفلسفة أمكننا أن نلاحظ أن العرب ، إلى جانب ما وصلهم من شذرات عن الفلاسفة السابقين لسقراط ، ترجموا أهم المحاورات الأفلاطونية ، وهى الجمهورية ، والنواميس ، وطيماوس ، والسوفيسط ، وبوليطيق ، وفادن ، ودفاع سقراط[1] . وكانت العناية بأرسطو بالغة ، فبحثوا عن مؤلفاته ، وترجموها فى عناية تامة ، وتوفر لهم منها عدد غير قليل ، وخلط بها بعض مؤلفات موضوعة نسبت إليه خطأ[2] .

ولكى يفهموا المعلم الأول فهما حقا ، كان لابد لهم أن يستعينوا بشراحه من المشائين الأول كثاوفرسطس والإسكندر الأفروديسى ، وقد ترجم لهما أكثر من شرح ، وخاصة للثانى الذى كان له أثر واضح فى بعض النظريات الفلسفية الإسلامية . وكان ابن سينا يعتد بآرائه اعتدادا كبيرا ، ويسميه

---

(١) مدكور ، المصادر الإغريقية للفلسفة الإسلامية ، مجلة الرسالة ، ١٩٣٥ ، العدد ٢٩٥ ، ص ٦٩٤ — ٦٩٧ . حرصت على أن أقدم أسماء هذه المحاورات كما كان ينطقها العرب .

(٢) المصدر نفسه .

"فاضل المتأخرين"[1]. و إلى جانب الإسكندر هذا ينبغى أن نضع شراح مدرسة الإسكندرية ، وفى مقدمتهم فرفوريوس، وثامسطيوس، وسمبليقيوس، ويحيى النحوى . فترجم كثير من شروحهم ، وكان أثرهم فى العالم الإسلامى أشد عمقا أحيانا من أثر المشائين الأول[2] .

نقلت هـذه الكتب والشروح إلى العربية ، وتداولهـا مفكرو الإسلام فيما بينهم ، وكثر تداولها ومناقشتها والتعليق عليها فى القرن الرابع الهجرى . فى هذا الجو وفى قلب هذه الحركة الفكرية نشأ ابن سينا ، ولد وترعرع فى أخريات القرن الرابع الهجرى، فأفاد من كل ما يحيط به من مدارس ومؤلفات . وأنتج وألف، فجاء إنتاجه متمشيا مع هـذه الحركة المتشعبة الأطراف . وإذا كان كتابٌ يحمل شارة عصره ، فإنّ "الشفاء" من أدل الكتب على ما كانت عليه الحياة العقلية فى القرن الرابع الهجرى خصبا وغزارة مادة . وإذا كنا لم نعثر بعد على كثير من شروح أرسطو التى ترجمت إلى العربية ، فإنه يُثبت بجلاء أنها كانت مقروءة ومتداولة، وأنها تكوّن لبنة هامة فى بناء الفلسفة الإسلامية . وطالمـا لم تدرس هـذه الشروح الدرس الكافى ، فإنّ من العسير أنْ نميز فى دقة بين ما فى هـذه الفلسفة من جديد وقديم .

٤ — موضوعه :

يحدد ابن سينا موضوع كتابه ، فيقول إن غرضنـا منه « أن نودعه لباب ما تحققناه من الأصول فى العلوم العقلية المنسوبة إلى الأقدمين ، المبنية على النظر المرتب المحقق ، والأصول المستنبطة بالأفهام المتعاونة على إدراك الحق المجتهد

---

(1) Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris, 1934, p. 37

(2) مدكور ، المقال السابق ، مجلة الرسالة ، ص ٦٩٦ — ٦٩٧ .

فيه زمانا طويلا . . . ، وتحريت أن أودعه أكثر الصناعة [1]» . ثم يضيف : «ولا يوجد فى كتب القدماء شيء يعتد به إلا وقد ضمناه كتابنا هذا ، فإن لم يوجد فى الموضع الجارى بإثباته فيه العادة ، وجد فى موضع آخر رأيت أنه أليق به [2]» .

وفى الحق أن الكتاب شامل شمولا لا نظير له فيما وصلنا من كتب فلسفية ، فهو ينقسم إلى أربع جمل رئيسية : المنطق ، والطبيعيات ، والرياضيات ، والإلهيات ، وتحت كل جملة فنون ، وكل فن مقالات ، وكل مقالة فصول[3] . هـذا هو التقسيم فى عمومه ، أما تفاصيله فتشتمل على دراسات متنوعة وعلوم متعددة . فتحت المنطق نجد الخطابة والشعر ، على نحو ما كان يتصور المناطقة فى ذلك العهد ، وإن كانا ألصق بالأدب والبلاغة[4] . وتحت الطبيعيات نرى ، إلى جانب قوانين الحركة والتغير ، مواد متباينة جمعت فى صعيد واحد ، وأخصها علم النفس ، والحيوان ، والنبـات ، والجيولوجيا . وتحت الرياضيات تدرس الهندسة ، والحساب ، والموسيقى ، وعلم الهيئة . وتحت الإلهيات يعرض مع الفلسفة الأولى شيء من السياسة والأخلاق .

ويتمشى هذا الاستيعاب مع ذلك التقسيم التقليدى للعلوم الفلسفية الذى أخذ به ابن سينا ، والذى يصعد إلى أرسطو . وملخصه أن هـذه العلوم تنقسم إلى شعبتين : نظرية وعملية ، وتشمل الشعبة النظرية الطبيعة ، والرياضة ، والميتافيزيق . وتشمل الشعبة العلمية ، الأخلاق ، وتدبير المنزل ، والسياسة[5] . بيد أن فيلسوفنا

---

(١) ابن سينا ، المدخل ، ص ٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٩ — ١٠ .

(٣) الأب قنواتى ، مؤلفات ابن سينا ، القاهرة ، ١٩٥٠ ، ص ٣٠ — ٦٦ .

(٤) Madkour, *L'Organon* pp. 10-13,

(٥) مدكور ، فى الفلسفة الإسلامية ، ص ١٦٩ . وقد التزم ابن سينا هذا التقسيم بوجه عام ، وإن أدخل عليه مرة شيئا من التغيير (منطق المشرقيين ، ص ٧ — ٨) .

عنى بالرياضة عناية لانجــدها عند أرسطو، فوقف عليها جملة من جمل "الشفاء" الأربع ، وعالجها فى رسائل أخرى متفرقة [1] .

وقد أدرك أنه لم يدرس علم الأخلاق والسياسة فى "الشفاء" الدرس الكافى، وهما جزءان هامان من الفلسفة العملية . فوعد بأنه سيعالجهما فى استقلال ، وسيصنف فيهما كتابا جامعا مفردا[2]. والواقع أن ابن سينا لم يشغل كثيرا بالعلوم السياسية ، وكأنما صرفته السياسة العملية عن الفلسفة السياسية [3] . ولم يكن حظ الأخلاق لديه بأعظم من حظ السياســة ، ولعل البحوث التصوفية حلت عنده محل علم السلوك .

ومهما يكن فإن "كتاب الشفاء" أشبه ما يكون بدائرة معارف استوعبت العلوم العقلية على اختلافها ، فسبق دوائر المعــارف الحديثة بنحو ستة قرون . وإذا كانت هذه قد امتازت بكثرة فنونها وتعدد موضوعاتها ، فإنه يعد بسهولة دائرة معــارف ملائمة لعصره . وأغرب ما فيه أنه إنتاج رجل واحد ، فى حين أن دوائر المعــارف منذ "ديدرو" إلى اليوم يتضافر عليها باحثون كثيرون .

٥ — أسلوبه ومنهجه :

تعلم ابن سينا العربية فى سن مبكرة ، وأجادها إجادته للفارسية ، شأن كثير من مفكرى الفرس فى عصره . وكان يكتب ويؤلف باللغتين فى يسر وطلاقة ، وإن كان إنتــاجه بالعربية أغزر وأعظم . وكان لتمكنه منهما أثر فيما حاوله

(١) قنواتى ، مؤلفات ابن سينا ، ص ٢٢٦ — ٢٣٤ .

(٢) ابن سينا ، المدخل ، ص ١١ .

(٣) Madkour, *La place d'Al-Fārābī dans l'école philosophique musulmane*, Paris, 1934, p. 182 note 5.

من مقـارنات وموازنات لغوية لاتخلو من طرافة [1] . ولو تعلم السريانية واليونانية لكان لها شأن فى دراساته العلمية والفلسفية .

وقد كتب بالعربية شعرا ونثرا ، ومعظم ما وصلنا من شعره إنما هو من ذلك الشعر التعليمى ، الذى يُحرَص فيه على أداء المعنى واستكمال الحقائق أكثر مما يحرص على جزالة اللفظ وسمو التركيب ، ومن أوضح أمثلته عينيته المشهورة فى النفس [2] . على أنه خلف لنـا بعض الأبيات والقصائد فى الحكم والأمثال وبكاء الديار ، ولا تخلو من جمـال وحسن صنعة ، وإن كانت جميعهـا دون الجودة وإلى التوسط أقرب [3] .

وأما نثره فسهل واضح مرسل بوجه عام ، وفيه تعقيد أو غموض أحيانا ، فيطيل الجملة ويعيد الضمائر إلى مراجع مختلفة . إلا أن غموضه لا يذكر فى شىء بجانب ما يلحظ فى أسلوب الفارابى مثلا ، خصوصا إذا عرفنا أنه كان هناك مذهب خاص فى تلك العصور يرمى إلى ستر الأفكار الفلسفية وحجبها عن العامة والدهماء [4] . وإذا كان الغزالى يعد من أوضح كبار مفكرى الإسلام أسلوبا ، فإنه لا يمتـاز فى هذا على ابن سينا كثيرا . وكم جر هـذا الوضوح على الشيخ الرئيس وعلى الفلسفة والفلاسفة جميعا فيما بعد من نقد وحملات .

وقد يروِّى فيلسوفنا أحيانا فيما يكتب ، ويحفل بما ينشئ ، فينتهى إلى أسلوب سام ممتاز فيه روعة وجمال . وخير شاهد على ذلك كتاب "الإشارات والتنبيهات" ،

(١) Madkour, *L'Organon*, p. 161.

(٢) من أشهر قصائده ، وعليها شروح عدة لا يزال معظمها مخطوطا ، وقد طبعت غير مرة وترجمت إلى التركية والفرنسية (قنواتى ، مؤلفات ابن سينا ، ص ١٥٢ — ١٥٥) ، وما أحوجها إلى نشر وتعليق جديدين يستعان فيهما بالمخطوطات الموجودة .

(٣) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، جـ ٢ ، ص ١١ — ١٨ .

(٤) Madkour, *La place d'Al-Fārābī*, pp. 24-25.

وخاصة الأنماط الثلاثة الأخيرة منه ، ففيها تنبيهات وخواتيم يجد المرء لذة فى أن يقرأها و يقرأها غير مرة [1]. وقد يتأنق فيسجع و يعنى نوعا بالصناعة اللفظية، على نحو ما يلحظ فى "رسالة الطير" و "رسالة القدر" [2].

و "كتاب الشفاء" ألصق بأسلوب ابن سينا العام والدارج المألوف ، و يبدو ذلك باطراد فى الكتاب جميعه ، فليس ثمة تباين ولا تفاوت فى أسلوبه على طوله وكثرة أجزائه. وهو يدل دلالة واضحة على تمكن مؤلفه من العربية، وقدرته على أن يؤدى بها أدق الأفكار وأعقدها . وقل أن يلجأ لبعض الألفاظ الأجنبية من فارسية أو يونانية ، اللهم إلا إن أضحت مصطلحات تقررت من قبل فى الاستعمال .

وأما منهجه فيقوم على ذلك العرض المتصل المحكم الترتيب والتبويب ، فيقسم — كما قدمنا — الفن إلى مقالات، والمقالة إلى فصول، وفى الفصل الواحد يسير سيرا منطقيا منتظما ، من المقدمات إلى نتائجها . و يولع ولوعا كبيرا بما يسمونه القسمة العقلية . فيضع الأحكام والآراء بين طرفين أو أطراف متقابلة ، يناقشها طرفا طرفا حتى ينتهى إلى الهدف المقصود ؛ وكأنما يخرج من قسمة ليدخل فى أخرى [3] .

ولا يتشبث مطلقا بالمماحكات اللفظية، بل ينفر منها و يقصد إلى المعنى ، ويصوّب إليه رأسا. وهاهو ذا يقول : « واجتهدت فى اختصار الألفاظ جدا ومجانبة التكرار أصلا ، إلا ما يقع خطأ أو سهوا ، وتنكبت التطويل فى مناقضة

---

(2) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ليدن ، ١٨٩٢ ، ص ١٩٠ — ٢٢٢ .

(3) ابن سينا ، جامع البدائع ، القاهرة ، ١٩١٧ ، ص ١١٤ — ١١٩ ؛ رسالة القدر ، ليدن ، ١٨٩٩ .

(1) انظر مثلا المدخل ، ص ١٢ — ١٤ .

مذاهب جاية البطلان أو مكيفية الشغل بما نقرره من الأصول ، ونعرِّفه من القوانين »[1] .

وَجَدَ لهُ مُلزم قَوىٌّ يسد به على خصمه الأبواب،وما أشبهه أو ما أشبه الجدل المدرسى الذى ألف فى القرون الوسطى المسيحية به ، وكل ذلك لتمكنه من منطق أرسطو وتمكن هذا المنطق منه . وقد يكون هذا الجدل شاقا وعنيفا أحيانا ، وقد يعز علينا أن نستسيغه، إلا أنه كان ضرورة من ضرورات البحث العقلى فى ذلك التاريخ . ومن هنا يقول الشهرستانى : «إن طريقة ابن سينا أدق عند الجماعة ، ونظره فى الحقائق أغوص »[2] .

وعلى هذا ليس "الشفاء" شرحا لأرسطو — كما كان يظن — على نحو شروح ابن رشد والقديس توماس الأكوينى ، وإنما ضمنه ابن سينا ما ارتضاه من مباحث ونظريات فى استيعاب وشمول تام، مرجحا ما يرى ترجيحه، أو رافضا ما يرى رفضه. وقد يعرض لآراء الآخرين ويناقشهم دون أن يشير إلى أسمائهم أو إلى المصادر التى أخذ عنها[3] . وهو بلا نزاع خير من يصف كتابه ، فيقول فى مقدمته : «استقام آخره على جملة اتفقت عليها أكثر الآراء ، وهجرت معها غواشى الأهواء ، وتحريت أن أودعه أكثر الصناعة ، وأن أشير فى كل موضع إلى موقع الشبهة ، وأحلها بإيضاح الحقيقة بقدر الطاقة ، وأورد الفروع مع الأصول إلا ما أثق بانكشافه لمن استبصر بما نبصره ، ونحقق ما نصوره ، أو ما عزُب عن ذكرى ولم يلح لفكرى »[4] .

---

(1) المصدر نفسه ، ص ٩ .

(2) الشهرستانى ، الملل والنحل ، القاهرة ، ١٣٢٠ هـ ، جـ ٣ ، ص ٩٣ .

(3) انظر مثلا ، المدخل ، ص ١٥ — ١٦ ، ٢٣ — ٢٤ .

(4) المصدر نفسه ، ص ٩ .

ويظهر أن هـذه المقدمة لم تكن فى متناول رجال القرون الوسطى المسيحية فى يسر ، ولم يستوعبوا "الشفاء" بحيث يستطيعون أن يدركوا أنه دراسة شخصية لا مجـرد شرح وتعليق . ولم يقفوا أيضا فى وضوح على مقدمة الجوزجانى التى جاء فيها على لسان ابن سينا : «أما الاشتغال بالألفاظ وشرحها فأمر لا يسعه وقتى ولا تنشط له نفسى . فإن قنعتم بمـا يتيسر لى من عندى ، عملت لـكم تصنيفا جامعا على الترتيب الذى يتفق لى[1]» . ذلك لأن هاتين المقدمتين ارتبطتـا بالمدخل ، وكان أقل "أجزاء الشفاء" المترجمة إلى اللاتينية تداولا . هذا إلى أن نسخه المتداولة لم تكن جميعها مستوعبة ، وليس فيما وصلنا منها إلا اثنتان فقط هما اللتان تشتملان على هاتين المقدمتين .

وروجر بيكون هو الذى استطاع خاصة أن يتبين حقيقة الكتاب ، و يدرك أنه عرض طليق لفلسفة ابن سينا ، دون تقيد بنص ثابت أو أصـل معين ، ولعله وقف على المقدمتين السابقتين[2] . ولم يقف الأمر عند المدرسيين ، بل امتد إلى التاريخ المعاصر ، فرأينا "مهرن" فى أخريات القرن المـاضى يعود إلى القول بأن "الشفاء" مجرد شرح لأرسطو ، وفى نشر هذا الكتاب ما يقضى على كل ذلك[3] .

على أن هـذا ليس معناه أن ابن سينا لم يتأثر بأرسطو فى كتابه هـذا ، بل بالعكس تأثر به كل التأثر ، وعول عليه التعويل كله ، فحـاكاه فى ترتيبه ، واستمد منه موادكثيرة ، ولا يتردد فى أن يصرح بذلك ، فيقول : «ولمـا افتتحت هذا الكتاب ابتدأت بالمنطق ، وتحريت أن أحاذى به ترتيب كتب صـاحب

(١) المصدر نفسه ، ص ٢ .

(٢) Nallino, *Filosofia "orientale" od "illuminativa" d'Avicenna*, dans *Rivista del. Stud. orie.*, Roma, 1925, Vol. X, Fasc. 4, pp. 433-467;
الدكتور بدوى ، التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية (حيث توجد ترجمة كاملة للمقال السابق) القاهرة ، ١٩٤٦ ، ص ٢٤٥ — ٢٩٦ .

(٣) Bouyges, *Roger Bacon a-t-il lu des livres arabes*, dans *Arch. d'hist. doctr*, Paris, 1930, t. v., p. 312; Mehren, *Muséon*, 1883, t. II, p. 464, 1885, t. IV, p. 494.

المنطق، وأوردت فى ذلك من الأسرار واللطائف ماتخلو عنه الكتب الموجودة، ثم تلوته بالعلم الطبيعى ، فلم يتفق لى فى أكثر الأشياء محاذاة تصنيف المؤتم به فى هذه الصناعة وتذاكيره»[1] . إلا أنه تأثر أيضا بشراح أرسطو السابقين من مشائين و إسكندريين، واعتنق آراء أفلاطونية ورواقية، وخضع لما خضعت له الثقافة الإسلامية عامة من عوامل ومؤثرات . وكثيرا ما تبدو الفلسفة الأرسطية فى "الشفاء" معدلة أو مشوبة بأفكار أخرى ، تمشيا مع النزعة التوفيقية التى سادت الفلسفة الإسلامية جميعها ، هذا إلى أن القسم الرياضى فى هذا الكتاب لا يمت لأرسطو بأية صلة[2] .

٦ — صلته بكتب ابن سينا الأخرى :

وضع ابن سينا مايزيد على مائتى مؤلف، بين رسائل وكتب مطولة أو متوسطة أو مختصرة[3] . ومن حسن الحظ أن غالبيتها العظمى وصلت إلينا ، و إن كان كثير منها لايزال مخطوطا . وينصب نحو ثلثيها على الدراسات الفلسفية من منطق، وطبيعة ، وعلم نفس ، وميتافيزيق ، وتصوّف ، وأخلاق ، وسياسة . ولاشك فى أن "الشفاء" و "النجاة" و "الإشارات" أهم مؤلفات هذه المجموعة[4] .

---

(١) ابن سينا ، المدخل ، ص ١١ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) يصعد الأب قنواتى بمؤلفات ابن سينا إلى نحو ٢٧٠ مؤلفا ، إلا أن منها ما هو مكرر الاسم فيما يظهر ، وما هو مكرر بين العربية والفارسية (مؤلفات ابن سينا ، ص ١٤٩ ، ١٦٦ ، ١٦٧ — ٢٤٩ ، ٢٥٢ — ٢٥٨) . على أن حصره هذا لا يزال مؤقتا ، ولن يكون نهائيا إلا يوم أن تنشر مخطوطات ابن سينا جميعها وتحقق .

(٤) تعالج مؤلفات ابن سينا الفلسفية الأخرى فى أغلبها جزءا أو أجزاء من فلسفته ، وقد ظهر كثير منها قبل ظهور "الشفاء" . لذلك لم نشأ أن ندخلها فى المقارنة ، واكتفينا بقصرها على الكتب المتداولة الكبرى ، أو على كتب أخرى كانت صلتها "بالشفاء" محل أخذ ورد .

والصلة بين "الشفاء" و "النجاة" وثيقة ، قاما على أساس مشترك ، وفكر فيهما معا . وذلك أن الفكرة الرئيسية التي بني عليها "الشفاء" من استيعاب المنطق والطبيعة والرياضة والعلم الإلهي، هي نفسها التي اعتمد عليها "كتاب النجاة". فهو يحتوى على أربعة أقسام تقابل جمل "الشفاء" الأربع ، والفصول في الكتابين متشابهة في ترتيبها وتناسقها ، بل منها ما هو مكرر بنصه وفصه[1]. وكل ما بينهما من فارق يتلخص في أن "الشفاء" يلم بالأصول والفروع، ويحقق رغبة المتخصصين والمتبحرين، في حين أن "النجاة" «يشتمل على ما لابد من معرفته لمن يؤثر أن يتميز عن العامة ، وينحاز إلى الخاصة ويكون له بالأصول الحكمية إحاطة»[2]. ولهذا اعتبر الثاني بحق مختصرا للأول. وقد أعدا في جو واحد، إذ أن اللوحات التي حصرت فيها مسائل "الشفاء"، والتي أشرنا إليها من قبل، هي التي استخدمت فيما يظهر لتكوين هيكل "النجاة"، وما إن فرغ ابن سينا من الأول حتى أخرج الثاني [3] .

أما كتاب "الإشارات" فمتأخر عنهما ظهورا ، ولعله آخر ما ألف ابن سينا، وتصعد المدة التي تفصل بينه وبين أجزاء "الشفاء" الأخيرة إلى نحو ثماني سنوات. وله أسلوبه وترتيبه وطريقة عرضه الخاصة ، وجانب الابتكار والشخصية فيه أوضح ، ولذا ضم إلى شعبة الفلسفة المشرقية [4] . إلا أنه يلتقي مع "الشفاء"

---

(1) لسنا في حاجة أن نشير إلى أن ناشر "النجاة" في القاهرة ، سنة ١٩١٣ ، أهمل من قصد القسم الرياضي (النجاة ، ص ٣) ، في حين أن طبعة رومة القديمة ، سنة ١٥٩٣ ، اشتملت عليه . وأما الفصول المكررة في "الشفاء" و "النجاة" فكثيرة نذكر من بينها مثلا : العناية، والمبدأ، والمعاد (الشفاء، طهران ، ١٣٠٣ هـ ، ص ٢٥٩ ، ٢٧٣ ؛ النجاة ، طبعة القاهرة ، ص ٤٦٦ ، ٤٩٠) . وقد عنيت الآنسة جواشون بهذه المقابلة :
A. M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā*, Paris, 1937, pp. 499-503.

(2) ابن سينا ، النجاة ، ص ٢ .

(3) ص ٣ ؛ ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، جـ ٢ ، ص ٧ .

(4) Madkour, *La place d'Al-Fārābī*... p. 64, No. 2.

فى معالجته أقسام الفلسفة الرئيسية من منطق، وطبيعة ، وميتافيزيق؛ وإذ كانت قد أهملت فيه الرياضة فقد حل محلها التصوف، والمهم ألا تناقض بين الكتابين فى الأفكار الجوهرية والنظريات الرئيسية .

وهناك كتابان آخران يضعهما ابن سينا بإزاء "الشفاء" ويقابلهما به ، وهما "اللواحق" و"الفلسفة المشرقية" أو "الحكمة المشرقية" كما تسمى أحيانا [1] . فأما الأول فيشير إليه ابن سينا فى مقدمة "الشفاء" حيث يقول : « ثم رأيت أن أتلو هذا الكتاب (يعنى الشفاء) بكتاب آخر ، أسميه كتاب "اللواحق" ، يتم مع عمرى ، ويؤرخ بما يفرغ منه فى كل سنة ، يكون كالشرح لهذا الكتاب وكتفريع الأصول فيه وبسط الموجز من معانيه » . [2] ويشير إليه فى موطن آخر، فيقول : « أعطيناهم فى "كتاب الشفاء" ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم ، وسنعطيهم فى "اللواحق" ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه[3] » .

ولكن عبثا نحاول إن شئنا البحث عن هذا الكتاب فى المخلفات السينوية ، فإنه لم يعثر عليه بعد ؛ وأغلب الظن أنه لم يوجد قط[4] . وإنما الأمر مجرد عزم اعتزمه ابن سينا ومشروع قصد إليه ، وعباراته السابقة تؤيد ذلك ؛ وبين

---

(1) ندع جانبا كتاب "الإنصاف" الذى حاول ابن سينا أن يفصل فيه فيما بين المشرقيين والمغربيين من خلاف ، والذى تضاربت الروايات حوله : هل ألف فى صورة نهائية أو بقى على هيئة مسودات ؟ وهل ضاع جميعه بعد نهب السلطان مسعود أو بقيت منه أجزاء ؟ ونكتفى بأن نحيل على تحقيق الدكتور بدوى لذلك (عبد الرحمن بدوى ، أرسطو عند العرب ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٢٣ — ٢٩) .

(2) ابن سينا ، المدخل ، ص ١٠ .

(3) ابن سينا ، منطق المشرقيين ، ص ٤ .

(4) لا نظننا فى حاجة أن نلاحظ أن كتاب "اللواحق" الذى نتحدث عنه شىء آخر غير كتاب "لواحق الطبيعة" الذى لا يزال مخطوطا ، وهو رسالة صغيرة فى العلم الطبيعى ، ولا تخرج كثيرا عن طبيعيات النجاة (قنواتى مؤلفات ابن سينا ص ١٣٧ — ١٣٨) .

العزم والتنفيذ مراحل[1] . ولم يكن يسيرا عليه أن ينجز ما وعد ، والعقد الأخير من حياته لم يكن أكثر هدوءا من سابقه : عانى فيه شيئا من القلق والاضطراب ، وشغلته شواغل شتى . فقد كان مهددا ببطش السلطان محمود الغزنوى الذى دعاه إلى بلاطه فأبى ، والذى لم يكن يقاسمه آراءه الفلسفية ، وما التجأ إلى أصبهان إلا ليحتمى بأميرها علاء الدين بن كاكويه ؛ ومع ذلك لم يسلم من نهب متاعه وكتبه على يد السلطان مسعود بن السلطان محمود[2] . وفى لحظات الهدوء التى قضاها إلى جانب الأمير علاء الدين صرفته مناقشات ومنافسات عن بعض أهدافه الأولى ، فشغل بغرائب اللغة زمنا ، وبرصد الأفلاك زمنا آخر. على أن علاء الدين، حاميه وتلميذه، لم يلبث أن قلب له ظهر المجن ، وغضب عليه غضبا شديدا حتى أمر بقتله[3] .

فكيف يتسنى له فى ظروف كهذه أن يخرج لنا كتابا على النحو الذى يصوّر به "اللواحق" ؟ ويكفيه أنه أتم فى هذه الفترة "الشفاء" و"القانون" ، وأخرج "النجاة" و"دانشنامة علائى" ، ثم "الإشارات والتنبيهات" صفوة تفكيره الفلسفى ، إلى جانب دراسات أخرى لغوية وفلكية وطبية[4] . على أنه لم يتم "كتاب النجاة" فيما يظهر ، وإنما أتمه تلميذه الجوزجانى، فهو الذى وضع قسمه الرياضى ، جامعا إياه من مؤلفات أستاذه السابقة[5] .

---

(1) Madkour, *L'Organon*, p. 22.

(2) القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٤٢١ — ٤٢٥ . وقعت هذه الحادثة قبيل وفاة ابن سينا بثلاث سنوات ، وكان لها أثرها فى بعثرة كتبه وتساؤل بعض أصدقائه عن مصيرها (بدوى ، أرسطو عند العرب ، ص ٢٤٠ — ٢٤٥) .

(3) البيهق ، تاريخ حكماء الإسلام ، ص ٧٠ .

(4) القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٤٢١ — ٤٢٢ ؛ ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ٦ — ٨ .

(5) قنواتى ، مؤلفات ابن سينا ، ص ٩٤ .

وأما "كتاب الفلسفة المشرقية" فقد ورد ذكره أيضا فى مقدمة "الشفاء"، ويقول عنه ابن سينا : «أوردت فيه الفلسفة على ما هى عليه فى الطبع، وعلى ما يوجبه الرأى الصحيح الذى لا يراعى فيه جانب الشركاء فى الصناعة ، ولا يتقى فيه من شق عصاهم ما يتقى فى غيره »[1] . وقلَّ أن يثير عنوان كتاب من حب الاستطلاع ما أثار هذا العنوان ، أو أن يوقع فى لبس وخطأ بقدر ما أوقع ، وكأنما قدر له أن يكون محل أخذ ورد منذ ابن طفيل إلى اليوم[2] . والذى لا نزاع فيه أنه لا يؤذن مطلقا بذلك الخلط الذى وقع فيه كثيرون من تفسير "المشرقية بالإشراقية" ، إذ أن اللفظين مختلفان ، ومدلولاهما متباينان . وفلسفة ابن سينا ، وإن غذت الفلسفة الإشراقية ومهدت لها ، تتميز منها كل التميز[3] .

ويعنينا أن نعرف علام يصدق هذا العنوان ، وهل أبقى الزمن على ذلك الكتاب الذى سماه ابن سينا "الفلسفة المشرقية" . إن رجعنا إلى فهارس المكتبات وجدناها فعلا تشتمل على مخطوطات تحمل هذا الاسم ، ولكنها ، إن صح الوصف ، ليست شيئا آخر سوى عرض لأجزاء الفلسفة الأربعة من منطق ، وطبيعة ، ورياضة ، وإلهيات ، على نحو ما يلحظ فى كتب ابن سينا المعروفة[4] . وفوق هذا بين أيدينا كتاب ناقص يسمى "منطق المشرقيين" ، وهو قريب كل القرب من هذه المخطوطات ، ولعله جزء منها ؛ وفيه ما يؤذن بأنه يرمى إلى معالجة مواد الفلسفة الأربعة الآنفة الذكر ، وإن لم يصلنا منها إلا بعض

(١) ابن سينا ، المدخل ، ص ١٠

(٢) عرض نللينو هذا التاريخ عرضا مسهبا فى مقال جامع ، يقوم على دراسة مستوعبة وبحث مستفيض وتحقيق شامل ، وقد أشرنا إليه وإلى ترجمته العربية من قبل (ص ١٦ هامش) .

(٣) Madkour, *La place d'Al-Fārābī*, p. 200.

(٤) قنواتى ، مؤلفات ابن سينا ، ص ٢٦ — ٢٨ ؛ Nallino, *art. cité*. ورغبة فى تصفية هذه النقطة تصفية نهائية ، بدأنا فعلا فى جمع هذه المخطوطات ، وليس فيها مطلقا ما يؤذن بفلسفة مغايرة لفلسفة ابن سينا المألوفة .

أجزاء المنطق ، وبحوثه على قصرها تلتق بوجه عام مع آراء ابن سينا المعروفة ونظرياته المقررة[1] .

وإذن ليس ثمة محل للقول بأن "كتاب الفلسفة المشرقية" يحوى آراء جديدة كل الجدة ويعرض فلسفة قائمة بذاتها ؛ ولو فهمت هذه التسمية على وجهها ، أو بعبارة أدق على الوجه الذى أراده ابن سينا ، لانتفى كثير من اللبس والخطأ . ومما يؤسف له أن مقدمة "الشفاء" لم تكن متداولة فى يسر، لا فى الشرق ولا فى الغرب ، منذ أثيرت هذه المشكلة ، فانساق الباحثون فى فروض واحتمالات دون أن يبحثوا عن هذه المقدمة ويرجعوا إليها[2] .

حقا إن ابن سينا هو الذى ابتكر هذه التسمية ، ولكنه لم يرد أن يقطع بها كل صلة بالفلسفات الغربية أو القديمة ، بل يبدو على العكس فى مقدمة "منطق المشرقيين" ، الذى أشرنا إلى منزلته منها ، أشد ما يكون تمسكا بأرسطو وإعجابا بآرائه واعترافا بفضله ، ويصرح بأنه انحاز إلى المشائين وتعصب لهم ، لأنهم أولى فرق السلف بالتعصب[3] .

غير أن هذا الانحياز وذلك الاعجاب لا يمنعانه من أن يناقش ويعارض ويتدارك على أرسطو ما فاته ، ويكمل ما قصر فيه [4] . وتلك كانت طريقته ، إن فى "الشفاء" أو فى كتبه الأخرى ، وكل ما فى الأمر أن "الشفاء" وهو غزير المادة يسجل آراء السابقين فى إفاضة قد تخفى فيها المعارضة أحيانا ، أما الكتب الصغيرة فروح

---

(1) ابن سينا ، منطق المشرقيين ، ص ٦ .

(2) ص (١٦) ، هل لنا أن نشير إلى أن لاتينى القرن الثانى عشر ترجموا "الفلسفة المشرقية" هكذا philosophia orientalis ، فلم يقعوا فى ذلك الخطأ الذى وقع فيه بعض المعاصرين .

(3) ص (١٧) ؛ ابن سينا ، منطق المشرقيين ، ص ٢ — ٣ . يرجح كل الترجيح أن تكون مقدمة "الشفاء" ومقدمة "منطق المشرقيين" قد وضعتا فى تاريخ واحد أو متلاحق ، لأن الروح والمعانى فيهما متقاربة" أو مشتركة . ومن المرجح أيضا أن مقدمة "الشفاء" لم تكتب الا بعد إتمامه جميعه وفى جو تلك المقارنات التى يمثلها "كتاب الإنصاف" ، "ومنطق المشرقيين" "والفلسفة المشرقية" .

(4) المصدر السابق ، ص ٣ .

النقد فيها أبرز. وقد عبر ابن سينا عن هذا أحسن تعبير حيث قال: "إن الشفاء" أكثر بسطا، وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة؛ فى حين أن "كتاب الفلسفة المشرقية" لا يتقى فيه كثيرا شق عصا الطاعة والخروج عليهم[1]. ومع هذا فى "الشفاء" " تلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر" [2]. فابن سينا هو هو فى هذا الكتاب أو ذاك، ينقد ما اقتضى الأمر نقده. ويناقش حين يدعو إلى المناقشة داع، ويدلى بما عنده فى صراحة أو فى شىء من التلويح، ويأخذ بما يطمئن له من الآراء، سواء أكانت لأرسطو أو غيره .

٧ — إلى أى مدى يعبر عن فلسفته ؟ :

يعتبر ابن سينا بحق الممثل الأول للفلسفة الإسلامية، وإذا كان الكندى والفارابى قد سبقاه إلى وضع دعائمها وتكوين عناصرها، فإنه هو الذى صورها تصويرا اكتملت به شخصيتها واتضحت معالمها. ولم يبق مجال للشك فى أن هناك فلسفة إسلامية، لا هى بالمشائية الخالصة، ولا الأفلوطينية البحتة. وإنما هى ضرب من البحث والدراسة أنتجته ظروف خاصة وبيئة معينة، تأثرت بالفلسفات القديمة وأثرت فيها، وأخذت عنها وأضافت إليها، وأصبحت حلقة من حلقات التفكير الإنسانى لها خصائصها ومميزاتها [3] .

عرضت للمشكلات الفلسفية الكبرى، وعالجتها علاجا خاصا. ودرست نظرية الوجود درسا مستفيضا، ففصلت الواحد من المتعدد، وافتنت فى تحديد الصلة بينهما. وبحثت نظرية المعرفة بحثا عميقا، ففرقت بين النفس والعقل، والفطرى والمكتسب، والصواب والخطأ. وفصّلت القول فى نظرية الفضيلة والسعادة،

---

(١) ابن سينا، المدخل، ص ١٠ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) مدكور، فى الفلسفة الإسلامية، ص ١٥، ١٨ — ١٩ .

فقسمت الفضائل وفرعتها ، وانتهت إلى فضيلة الفضائل التى يسمو إليها بعض الناس كالأنبياء ، وهى تأمل دائم ونظر مستمر . واستوعبت أقسام الفلسفة المألوفة، نظرية كانت أو عملية، من طبيعة، ورياضة، وميتافيزيق، وأخلاق، وتدبير منزل، وسياسة ، وضمت إليها الطب وعلوم الحياة ، والكيمياء والنبات ، والفلك والموسيقى، على أساس أنها شعب وتفريعات لأقسام الفلسفة الرئيسية[1].

إذا كانت هذه هى الفلسفة الإسلامية، أو بعبارة أخرى إذا كانت هذه هى فلسفة ابن سينا ، فإن "الشفاء" من أصدق وأشمل كتبه تعبيرا عنها . يعرض المشكلات السابقة عرضا مسهبا ، ويحللها تحليلا دقيقا ، ويضم إليها ألوانا من الدراسات العلمية التى كانت تعد أجزاء من الفلسفة [2]. نلحظ فيه آراء لأرسطو، وأخرى لأفلاطون وأفلوطين ، وثالثة لزينون وكريزيب[3]. ولكنها جميعا مزجت مزجا تاما ، وكونت وحدة منسقة متصلة الأجزاء، يبدو فيها تجديد ابن سينا وابتكاره. وأوضح ما يكون هذا الابتكار فى نقد بعض نظريات القدامى ورفضها ، أو فى تأييدها وإدعامها .

فيناقش ، مثلا ، ماذهب إليه ثاوفرسطس من تطبيق فكرة الكم على المحمول كما طبقت على الموضوع ، مناقشة تنظمه فى صف المناطقة المحدثين ، الذين عارضوا نظرية مشابهة قال بها هملتون فى القرن التاسع عشر [4]. ويعارض ثامسطيوس معارضة صريحة فيما قرره من الاعتداد بالشكل الأول وحده، منضما إلى مقسيموس الأزميرى [5]، فى إثبات أن لا غنية عن الشكلين الثانى والثالث، وأن هناك

---

(1) ص (٥٣) .

(2) ص (١١) .

(3) ص (١٧) .

(4) Madkour, *L'Organon* pp., 189-190.

(5) يسميه العرب "ما كسيمس" ، ويعدونه بين شراح أرسطو ، وإن كان لا يبدو أنهم ترجموا له شيئا (ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٥٧) . وقد عنى خاصة بأشكال القياس ووظيفة كل منها (*Waitz, Organon, I, 45*) ، وكان له فى ذلك نقاش طويل مع ثامسطيوس استلفت نظر المسلمين ، وخاصة ابن سينا .

ضروبا من البرهنة لا تتم فى يسر إلا عن طريقهما[1] ، فيذكرنا بما قاله لاشيليه أخيرا عن أشكال القيـاس الثلاثة ووظيفة كل منها[2] . ويفتن فى البرهنة على وجود النفس ، ويقيم عليه أدلة عدة ، أخصها برهانه المشهور الذى سمى برهان الرجل الطائر ، وما أشد قربه من الكوجيتو الديكارتى[3] .

هذه ودقائق أخرى غيرها نجدها معروضة عرضا مفصلا فى "الشفاء"، فى حين أنها قد لا تذكر فى كتب ابن سينا الأخرى ، أو إن ذكرت فهى إشارة عابرة . وبقدر ما نعلم ، نستطيع أن نقول إنه لا توجد فكرة من أفكار ابن سينا الفلسفية الأصيلة والمبتكرة إلا ولها فى هـذا الكتاب ذكر . ويقيننا أنه يوم أن تتداوله الأيدى ويقرأ فى يسر، سيزداد رأينا هذا ثبوتا وتأييدا . وكفى ما مضى من أخطاء منشؤها التعجل بالحكم على " الشفاء " دون اطلاع أو قراءة .

قد يقال إن فلسفة ابن سينا تطورت . وإذا صح أن " الشفاء " يعبر عنها ، فما ذاك إلا فى مرحلة خاصة ، تلتها مراحل أخرى اعتنق فيها فيلسوفنا آراء ونظريات مغايرة[4] . إلا أنه سبق لنا أن بينا أن من الخطأ أن يعد "الشفاء"

(1) بدوى ، أرسطو عند العرب ، ص ٦١ — ٦٤ ؛ Ibid. pp. 212-215.

(2) J. Lachelier, *Théorie du Syllogisme*, dans *Rev. philos.*, 1876, p. 485; *Etudes sur le syllogisme*, Paris. 907, pp. 75-76.

(3) مدكور ، فى الفلسفة الإسلامية ، ص ١٧٧ — ١٧٩ .

(4) عرضت الآنسة جواشون لهذا التطور فى أكثر من موضع :

Goichon, *L'évolution philosophique d'Avicenne*, dans *Rev. philos.* Juillet-sept. 1948; *Livre des directives et des remarques*. Paris, 1950, p. 5 et; *La personnalité d'*Ibn Sīnā, dans *Avicenne*, Radio-Diffusion française, Paris 1951.

ولكنها لم تقدم له أمثلة بارزة ، ولم تقم عليه أدلة واضحة . والذى لا نزاع فيه أننا لسنا أمام فلسفتين متباينتين ، يمكن أن تسمى إحداهما فلسفة الشباب أو الكهولة ، والثانية فلسفة الشيخوخة ، أو بعبارة أخرى الفلسفة المشائية والفلسفة المشرقية .

بين مؤلفات الشباب أو الكهولة ، وأنه لم يفرغ منه إلا فى العقد الخامس من عمره ، فليس ثمة مراحل تفكير منفصلة أو متباينة . وإذا كان " كتاب الإشارات " ، وهو آخر مؤلفاته ، قد امتاز بقسمه الصوفى ، فإن هذا القسم إنما يقوم على دعائم من نظريتى النبوة والعقل القدسى اللتين عنى بهما "الشفاء"[1]. على أن تصوف ابن سينا أقدم من الكتابين معا .

ونحن لا ننكر أن تفكير العالم أو الفيلسوف فى نشاط مستمر ، ولكن ليس بلازم أن تؤدى هذه الحركة دائما إلى انقلاب أو تطور يهدم ما تقرر من قبل. وابن سينا بوجه خاص من بين أولئك المفكرين الذين استقرت مبادئ فلسفتهم فى سن مبكرة ، ولم يطرأ عليها فيما بعد تغيير يذكر . ولا أدل على هذا مما يحكيه فى ترجمته لنفسه ، فيقول : « فلما بلغت ثمانى عشرة سنة من عمرى فرغت من هذه العلوم كلها ، وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ ، ولكنه اليوم معى أنضج ، وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لى بعده شىء[2] » .

٨ — شرحه وترجمته :

لئن كان الزمن لم يفسح لابن سينا أن يشرح " الشفاء " كما وعد ، فقد اضطلع بهذا باحثون آخرون[3] . لا سيما والاختصار والتلخيص ووضع المتون والرسائل من جانب ، أو التوضيح والتعليق وتأليف الشروح والحواشى من جانب آخر ، كانت المنهج السائد فى الدراسات الإسلامية منذ القرن الخامس الهجرى . وقد تولى شرح " الشفاء " كثيرون ، نخص بالذكر منهم صدر الدين الشيرازى المتوفى فى منتصف القرن الحادى عشر للهجرة ، والذى

---

(١) ابن سينا ، الشفاء ، جـ ١ ، ص ٢٥٨ ، جـ٢ ، ص ٢٧٧ .

(٢) القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٤١٦ . عاد ابن سينا الى المعنى نفسه ، فأكده فى منطق المشرقيين ، ص ٣ .

(٣) ص (١٩) .

كان يعد المجدد لتعاليم ابن سينا ، وقد طبع شرحه على هامش ما طبع من أجزاء "الشفاء" [1] . ولا يزال معظم هذه الشروح، أو الحواشى كما تسمى أحيانا، مخطوطا ، ولم يفد منها بعد الفائدة المرجوة . وما عرف منها أقرب إلى التفسير اللفظى والاستشهاد بمؤلفات ابن سينا الأخرى ، منه إلى الدراسة الموضوعية التى تضيف مادة جديدة . ومهما يكن من أمرها ، فإن دراسة "الشفاء" دراسة كاملة تقتضى الكشف عنها وتقديمها للقراء .

أما اختصار هذا الكتاب فقد تولاه ابن سينا نفسه ، وترك لنا فى "النجاة" أصدق تلخيص له [2] . وقد عوّل عليه الباحثون فيما بعد ، واكتفوا به . ولم نر "للشفاء" تلخيصا آخر إلا محاولات متأخرة فى القرنين الماضيين ، ولا تزال مخطوطة أيضا [3] .

وقد ترجم "الشفاء" كله أو بعضه إلى لغات عدة قديما وحديثا . فقديما عرفته الفارسية [4] ، ونقل إلى اللاتينية منه قسط كبير [5] . ويظهر أنه لم يجد سبيله لا إلى السريانية ولا إلى العبرية [6] . وفى التاريخ الحديث ترجمت

(١) ابن سينا ، الشفاء ، طبعة طهران .

(٢) ص (١٨) .

(٣) قنواتى ، مؤلفات ابن سينا ، ص ٧٩ ؛ محمد كاظم الطريحى ، ابن سينا ، النجف ، ١٩٤٩ ، ص ٧٥ .

(٤) المصدر السابق .

(٥) Mlle M.-Th. d'Alverny, *Ibn Sīnā et l'Occident médiéval*, dans *Avicenne*, Radio-Diffusion française, Paris, mars 1951; Crombie, *Avicenna's influence on the mediaevalscientific tradition* (University ofCambridge,1951).

(٦) ذهب بروكلمان خطأ إلى أنه ترجمت منه أجزاء إلى السريانية ، محيلا على تاريخ الأدب السريانى لبومشترك : و Brockelmann, *Gesch. der arab. Lit.*, Berlin, 1902, Suppl. (T. I, p. 815).
وقد أخذ عنه الأب قنواتى فى كتابه : "مؤلفات ابن سينا" (ص ٧٨) . ولكن الحقيقة أن =

أجزاء شتى إلى اللغات الأوربية ، فنقل منه إلى الإنجليزية مثلا كتاب الشعر[١]، وإلى الفرنسية الموسيقى[٢] ، وإلى الألمانية أبواب مختلفة من الطبيعيات والإلهيات والفلك[٣] . ولقد أثارت هذه الترجمات بحوثا عدة ، وساعدت على بسط أثر "الشفاء" فى ثقافات مختلفة .

٩ — أثره فى العالم العربى :

أثر كتاب ما من أثر مؤلفه، فيدخل فى جملة ما يرث الناس عنه وما يُقرأ له ، اللهم إلا أن يكون هذا الكتاب ذا شأن خاص وتاريخ مستقل . وفلسفة ابن سينا هى فلسفة العالم العربى منذ القرن الخامس الهجرى إلى أوائل القرن الرابع عشر، وعنها أخذ الباحثون على اختلافهم، من فلاسفة ومتكلمين وصوفية . بل إن الدراسات العلمية اللاحقة عوّلت عليه أيضا التعويل كله ، إن فى الطب وعلوم الحياة ، أو فى الفلك والرياضة ، ويمكن أن يقال إنه فيلسوف الإسلام غير منازع[٤] .

إحالة بروكلمان خاطئة ، فإن "بومشترك" إنما يحدث عن "عيون الحكمة" لا عن "الشفاء".

Baumstark, *Geschichte der Syr. Lit.*, Bonn, 1922, p. 317, No. 3.

وأما العبرية فقد قرر استينشنيدر أنه لم يترجم إليها :

Steinschneider, *Die Heb. Ubers.*, pp. 281-282.

وعلى ذلك ينبغى ألا تؤخذ إحالة الأب قنواتى فى هذا أيضا على علاتها (مؤلفات ، ص٧٨) .

(١) Margoliouth, *Analecta orienatalia ad Poeticam Arietotelem*, London, 1887.

(٢) D'Erlanger, *Kitāb al-Shifā, Mathématiques, ch.XII*, in *La Musique arabe*, II, Paris, 1923.

(٣) Horton, *Das Buch der Genesung der Seele*, XII Teil enthaltend die Metap. und Theologie ubers., Halle, 1907; Widemann *Einleitung zu dem astrosronomischen Teil des K. al-Shifā*. Erlangen 58 (1928).

(٤) مذكور ، فى الفلسفة الإسلامية ، ص ٦ — ٧ ، ١٨٨ — ١٨٩ ، ٢١١ — ٢١٢ .

حقا إن حملة الغزالى على الفلسفة والفلاسفة سدت الطريق فى وجهه ، وصرفت عنه كثيرين ، ولكن ما بقى فى الإسلام من دراسات فلسفية مدين له. ولم تعد مدرسة الأندلس على شىء من نفوذه فى الشرق، برغم مجيئها بعده، وتعدد رجالها، وعظم منزلتهم ، وخاصة ابن رشد الذى خلف ثروة فلسفية طائلة . ويظهر أن حظ هذه المدرسة ارتبط بحظ الأندلس جميعه ، لهذا لم يكن غريبا أن نرى ابن رشد أوثق صلة بالعالم اللاتينى منه بالعالم العربى[1] .

ولقد تدورست كتب ابن سينا من بعده ، وكان الإقبال على "النجاة" و "الإشارات" عظيما . إلا أن هذا لم يصرف طلاب الفلسفة عن "الشفاء"، لاسيما وفيه مادة لايغنى عنها الكتابان الآخران،وكلما امتد البحث إلى التفاصيل والدقائق بدا لزومه واشتدت الحاجة إليه. فالغزالى مثلا فى "تهافت الفلاسفة"، والشهرستانى فى "نهاية الإقدام" حين يفصلان القول فى حدوث العالم واستحالة قدمه يحكيان على لسان ابن سينا آراء استمدا أغلبها من "الشفاء"[2]. ولسنا فى حاجة أن نشير إلى أن ابن رشد كثيرا ما ينقل عن " الشفاء " مؤيدا أو معارضا ، ويصرح باسمه فى بعض كتبه[3] . وندع جانبا نصير الدين الطوسى الذى يعد من تلاميذ ابن سينا المخلصين ، وإن تأخر عنه بنحو قرنين ونصف ، وموقفه من فخر الدين الرازى ومعارضته له بسبب الآراء السينوية معروف[4] . وقد أدرك ابن خلدون ما "للشفاء" من أهمية ،فنوه عنه فى غيرما موضع من "مقدمته"[5] .

(1) Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, 1925, pp. 36-42.

(2) الغزالى ، تهافت الفلاسفة ، بيروت ، ١٩٢٧ ، ص ٢٣ — ٧٨ ، ٧٩ — ١٣٢ ؛ الشهرستانى ، نهاية الإقدام ، لندن ، ١٩٣٤ ، ص ٢٥ — ٢٩ ، ٣٣ — ٣٥ ، ٢٢٤ — ٢٢٥ . ومما يلفت النظر أن هذين الباحثين تعاصرا فتلاقيا إلى حد كبير فى اتجاههما ، دون أن يتقابلا فيما يظهر .

(3) Nallino, art. cit.

(4) نصير الدين الطوسى ، شرح الإشارات ، وبهامشه شرح الرازى ، القاهرة ١٣٢٥ هـ ؛ قطب الدين الرازى ، المحاكات بين الإمام والنصير ، القاهرة ١٢٩٠ هـ .

(5) ابن خلدون ، مقدمة ، بيروت ، ١٨٧٩ ، ص ٤٢١ ، ٤٢٤ ، ٤٢٩ .

وهناك كتب ثلاثة قدر لها أن تسود الدراسات العقليـــة الإسلامية في العصور الأخيرة . ونعني بها "العقائد" للنسفي ، و "المواقف" للإيجي ، و "المقاصد" للتفتازاني ؛ والمتأمل في شروحها وحواشيها يتبين مدى تعويلها على "الشفاء"، وأخذها عنه . ودون أن ندخل في تفاصيل ذلك نكتفي بأن نشير مثلا إلى أن صاحب "العقائد" يتيح لشراحه فرصة التحدث عن التصور والتصديق ، فيوردون حقائق ومعلومات شبيهة كل الشبه بما أورده صاحب "الشفاء" في موضوع المنطق[1] . ويقف الإيجي في كتابه الآنف الذكر مرصدا طويلا على العلل ، مبينا أنواعها ، وملازمتها لمعلولاتها ، والفرق بين جزء العلة وشرطها ، فتلمس في هـذا كله صدى بحث العلة في طبيعيات "الشفاء"[2] . ويتحدث صاحب "المقاصد" حديثا طويلا عن الحركة ، فيحاكي فيه تمام المحاكاة المقالة الثانية من السماع "الطبيعي" لابن سينا[3] . ويخيل إلينا أن نشر "الشفاء" نشرا صحيحا سيفسح المجال لمقارنات مفيدة في هذا الباب .

ولقد كانت الرغبة أكيدة في اختصار المنطق وتركيزه في هذه العصور ، ومن أمثلة ذلك "إيساغوجي" للأبهري ، و"الشمسية" للقزويني ، و"السلم" للأخضري ؛ وعليها قامت الدراسات المنطقية العربية في القرون الستة الأخيرة[4] . ومع هذا

---

(1) النسفي ، العقائد ، وبهامشه شرح التفتازاني ، والخيالي ، وعبد الحكيم ، والعصام ، القاهرة ١٩١٣ ، ص ٧٠ — ٧٦ ؛ ابن سينا ، المدخل ، ص ١٩ — ٢٢ .

(2) الإيجي ، المواقف ، القسطنطينية ، ١٢٨٦ هـ ، المرصد الخامس من الموقف الثاني ؛ ابن سينا ، الشفاء ، جـ ١ ، ص ٢٠ — ٣٣ .

(3) سعد الدين التفتازاني ، المقاصد ، طبعة القسطنطينية ، جـ ١ ، ص ٢٥٩ — ٢٧٩ ؛ ابن سينا ، الشفاء ، جـ ١ ، ص ٣٤ — ٤٩ .

(4) Madkour, *L'Organon*, pp. 243-245.

نرى فى هذه الفترة كتابا آخر اهتدى اليه أخيرا ، وفيه شيء من البسط والتوضيح الذى يصعد به إلى منطق "الشفاء" [1]. ونعنى به كتاب "البصائر النصيرية" الذى يحرص مؤلفه على أن يعزو بعض الآراء رأسا إلى ابن سينا أو "أفضل المتأخرين" كما يسميه [2] . وفى اختصار يق "الشفاء" يتدارس فى بعض مساجد الشرق إلى اليوم ، إن عن طريق مباشر أو غير مباشر .

١٠ — امتداده إلى العالم اللاتينى :

لم يقف أثر "الشفاء" عند الشرق ، بل امتد إلى الغرب ، وكان من الكتب الأولى التى نقلت إلى اللاتينية ، بدئ فى ترجمته ولما يمض على وفاة ابن سينا قرن واحد . وما إن ترجم قسط منه حتى تلقفته الأيدى فى مختلف العواصم الأوربية ، وبلغت النسخ المتداولة من بعض أجزائه نحو الخمسين . وكان لهذا التداول شأنه فى إثارة حركة فكرية بلغت مداها فى القرن الثالث عشر ، حتى لقد وصل الأمر ببعض مؤرخى الفلسفة المدرسية أن قالوا بوجود مذهب سينوى لاتينى إلى جانب مذهب ابن رشد اللاتينى الذى قيل به فى أوائل هذا القرن[3] .

---

(١) اهتدى إلى هذا الكتاب الأستاذ الإمام محمد عبده أثناء مقامه ببيروت سنة ١٣٠٤ هـ ، وقرر تدريسه بالأزهر بعد ذلك بنحو ١٢ سنة . وطبع بالمطبعة الأميرية بالقاهرة ، سنة ١٨٩٨ م ، ومؤلفه هو عمر بن سهلان الساوى من رجال القرن الخامس الهجرى ، وسماه باسم نصير الدين محمد بن عبد الملك بن توبه من أعيان مرو وفقهائها (السبكى ، طبقات الشافعية ، طبعة القاهرة ، ص ٣٠٨)؛ انظر أيضا : *Islamic Culture VI (1923)*, : p. 592 ff.

(٢) الساوى ، البصائر النصيرية ، ٢٨ ، ٦٨ ؛ ولا غرابة فقد كان الساوى ينسخ "الشفاء" ، ويبيع ما ينسخه بأثمان باهظة يتعيش منها .

(٣) نشير هنا إلى :

P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIe siècle*, Louvain, 1908.

وإلى :

R. de Vaux, *L'avicennisme latin aux confins du XII-XIIIe siècles*, Paris, 1934.

وقد تمت هذه الترجمة على مرحلتين : مرحلة مبكرة بدأت فى الربع الثالث من القرن الثانى عشر ، وأخرى لاحقة جاءت بعدها بنحو مائة سنة . ويظهر أن الغربيين اتجهوا أولا نحو ابن سينا العالم ، ومنه انتقلوا إلى ابن سينا الفيلسوف . فلفت نظرهم طبه ، وترجموا "القانون" كاملا ؛ وشغلهم الفلك والتنجيم ، فجدوا فى البحث عن طبيعيات "الشفاء"[1] . وكانت بلاد الأندلس المورد الأول الذى أخذوا عنه هذا التراث الشرقى ، وكلما تمكنوا منها زاد نصيبهم منه ؛ ولأمر ما بدأت ترجمة "الشفاء" فى طليطلة التى كانت مدينة إسلامية قبل ذلك بنحو ربع قرن .

ولم تكن هذه الترجمة سهلة ولا ميسرة ، خصوصا وفى الكتاب دقة وغموض أحيانا ، ولم تستخدم العبرية وسيطا كالعادة ، وإنما تم النقل من العربية إلى لغة دارجة هى القشتالية فى ترجمة حرفية ، ومنها إلى اللاتينية[2] . وقد اضطلع بهذا خاصة جند سالينوس ، مستعينا باسرائيلى يجيد العبرية ويعرف القشتالية ، فترجم "كتاب النفس" ، والجزء الأول من المنطق "المدخل" ، و "ما بعد الطبيعة" . وترجم فى هذه الفترة أيضا الكتابان الأول والثانى من "الطبيعيات"[3] .

وفى المرحلة الثانية أتمت "الطبيعيات" كلها تقريبا ، فترجم منها الكتاب الثالث ، والرابع ، والخامس ، والثامن وهو آخر الأجزاء[4] . ويتضح من هذا أن اللاتينية عرفت من جمل "الشفاء" الأربع ، الجملة الأخيرة فى الإلهيات كاملة ، والجملة الثانية فى الطبيعيات ما عدا الكتاب السابع الذى ينصب

(١) Crombie, *art. cit.*; D'Alverny, *art. cit.*

(٢) المصدر السابق .

(٣) المصدر السابق .

(٤) المصدر السابق .

على النبات . ولم تعرف من الجملة الأولى فى المنطق إلا "المدخل" ، وأهملت إهمالا تاما الجملة الثالثة فى العلم الرياضى[١] . وأغلب الظن أن اللاتينيين كانوا يترجمون ما يقفون عليه ، ولعل هذه الأجزاء الناقصة لم تقع تحت نظرهم .

ومهما يكن من أمر هذا النقص فإن ما ترجم من "الشفاء" كان كافيا لأن يصوّر جانبي ابن سينا العلمى والفلسفى ، بل وأن يعطى فكرة صادقة عن طريقته ومنهجه ؛ وكان لذلك آثار عميقة فى الحياة الفكرية اللاتينية . فبعثت أجزاء "الشفاء" الطبيعية آراء ونظريات علمية ساهمت ولا شك فى النهضة الأوربية الحديثة ، وفى مقدمتها الجزء الخامس الخاص بالمعادن والآثار العلوية . ففيه قضى ابن سينا على دعاوى الكيميائيين السائدة حين ذاك ، من إمكان تحويل المعادن الدنيئة إلى معادن نفيسة ، وكان لرأيه هذا وزنه عند ألبير الأكبر وروجر بيكون[٢] . واعتنق الرأى القديم القائل بكروية الأرض ؛ فمهد لكوبرنيق وجاليليو . وشرح تكوين الجبال والصخور شرحا اعتمدت عليه نظرية البراكين التى ظهرت فى القرن السابع عشر[٣] .

وكل ذلك فى ملاحظة صادقة وتجربة منظمة ، وكثيرا ما يستشهد على الرأى الذى يرتئيه بتجاربه الخاصة وملاحظاته الشخصية . ولا غرابة فهو طبيب وعالم إلى جانب أنه نظرى وفيلسوف ، وفى اختباره للأدوية وتشخيصه للأدواء يضع طائفة من القواعد التى لابد أن يكون قد أفاد منها المنهج التجريبى الحديث[٤] .

(١) ندع جانبا ما ترجمه هرمان الألمانى من كتاب الخطابة (أحد فنون منطق الشفاء) فهو جزء صغير أريد به توضيح شرح ابن رشد لكتاب الخطابة لأرسطو .

(٢) Madkour, *Ibn Sīnā et l'alchimie arabe*, dans *Rev. du Caire*, juin 1951, H Holmyard, *Kitāb Al Shifā*, Paris 1927 p.85

(٣) Crombie, art cit

(٤) Ibid.

فالدواء يجب أن يختبر فى الأمراض المتعارضة، وأن تثبت صلاحيته فى حالات عدة ، وأن يختلف كمه ونوعه تبعا لشدة المرض وضعفه ، وألا يكتفى بتطبيقه على الحيوان بل يجرب فى الإنسان [١] . وفى تشخيص الداء ينبغى أن يستعان بأماراته وأعراضه المختلفة ، مع ملاحظة أن من بينها ما هو ظاهرى وحقيق ، وما هو مؤقت ودائم ، وما يدل على نوع المرض أو على منشئه ، وللمس والسمع والبصر والشم والذوق دخل كبير فى الكشف عن هذه الأعراض [٢] . فمن هذه التجارب الطبية نشأت نزعته التجريبية العامة التى تبدو واضحة فى بحوثه الطبيعية.

وأما فلسفته فيمثلها لدى اللاتينيين خاصة "المدخل" الذى ترجم من قسم المنطق، و"كتاب النفس" وإن عد من أجزاء الطبيعيات ، و"ما بعد الطبيعة" الذى اشتمل على الإلهيات جميعها . وإذا كان "المدخل" قد غذى مشكلة الكليات التى كان لها شأن فى القرون الوسطى المسيحية ، فإن كتابى "النفس" و"ما بعد الطبيعة" كانا دعامة البحوث الفلسفية الهامة فى القرن الثالث عشر [٣] . ولا نظن أن مؤلفا من مؤلفات ابن سينا الفلسفية صادف ما صادفه "كتاب النفس" من دراسة وانتشار فى هذه الفترة، ذلك لأنه عالج أمورا كانت الفلسفة المدرسية فى أمس الحاجة إليها. فعرض للنفس فى حقيقتها وخلودها، وشرح جانبى المعرفة الحسى والإشراقى ، فالتقى مع آراء كان للمسيحيين بها وثيق الصلة ، وهى آراء القديس أوغسطين وديونسيوس الأريوباغى [٤] . ويعرض كتاب "ما بعد

---

(١) ابن سينا ، القانون فى الطب، رومة ١٥٩٣ ، ص ١١٥ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٦ — ٣٩ .

(٣) I. Madkour, *L'Organon*, pp. 148-155.

(٤) Rohner, *Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme* dans *Arch. d'Hist. doctr. et litt. du moyen âge*. 1927, pp. 73-77.

انظر أيضا :

مدكور ، فى الفلسفة الإسلامية ، ص ١٤٧ — ٢٤٨ .

الطبيعة " لنشأة العالم وطبيعة الإله وصلته بمخلوقاته ، ويحاول التوفيق بين العقل والنقل ، فيلمس أدق الموضوعات التى شغلت " كلية أصول الدين " بباريس زمنا [١] .

ومن هنا نشأت الأوغسطينية السينوية أو مـذهب ابن سينا اللاتينى اللذان كان لهما آثار واضحة فى القرن الثـالث عشر [٢] . فلم يقف الأمر عنـد حكاية آراء ابن سينا والتصريح باسمه ، بل كان له مؤيدون ومعجبون ، وفى مقدمتهم روجر بيكون وألبير الأكبر . وكان له أيضا معارضون يخشون نفوذه لدى بعض رجال الدين والفلاسفة فأخذوا يناقشون آراءه رأيا رأيا ، وينقضون حججه حجة حجة ، وعلى رأس هؤلاء يجب أن نضع جيوم دوڤرنى وتوماس الأكوينى [٣] . وفى هذا التأييد والمعـارضة ما يكشف عما أثاره " الشفاء " من حركة فكرية واسعة لدى رجال الدين والفلاسفة فى أوج الفلسفة المدرسية .

(ب) منهج النشر

ما إن قررت جامعة الدول العربية إحياء الذكرى الألفيـة لميلاد ابن سينا حتى سارع الأفراد والهيئات إلى المساهمة فى ذلك ، كل على النحو الذى

---

(١) De Vaux, *L'avicennisme latin*, pp. 21-30.

(٢) كتب الاستاذ جلسون أربع مقالات عامرة لإثبات هذه الأوغسطينية السينوية وهى : —

1.—Pourquoi St. Thomas a critiqué St. Augustin? (*Archives* 1926)

2.—Avicenne et le point de départ de Duns Scot (*Ibid.* 1927).

3.—Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant (*Ibid.* 1927)

4.—Roger Marston:un cas de l'augustinisme avicennisant (*Ibid.* 1933

(٣) Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1931, pp. 331-360.

يبدو له[1] . فن حفلات تنظم إلى مهرجانات يعد لها ، ومن إذاعات تطوف في الأرجاء إلى بحوث ومقالات تدون في المجلات العلمية الكبرى[2] . وها هي ذي الأقطار الشرقية تعد العدة لمهرجاني بغداد وطهران اللذين سيقامان في الربيع القادم .

---

(١) صدر قرار الجامعة العربية في أوائل سنة ١٩٤٩ . وقد ولد ابن سينا على أصح الروايات سنة ٣٧٠ هـ ، فعامنا الحالي (١٣٧٠ هـ) صالح كله لإحياء هذه الذكرى ، وينتهي في ١٣ أكتوبر سنة ١٩٥١ ، لذا كان مقررا أن يقام مهرجان الجامعة العربية ببغداد قبل نهايته ، ولكنه أخر إلى إبريل سنة ١٩٥٢ تقريبا له من مهرجان طهران ، ومراعاة لبعض الاعتبارات الجوية .

(٢) من هذه الحفلات ما نظمته جامعة كمبردج في فبراير ومارس الماضيين من إلقاء ست محاضرات تدور حول ابن سينا وهي :

1.—Arberry, *Avicenna's Life and Times,*
2.—Teicher, *Avicenna's Place in arabian Philosophy.*
3.—Wickens, *Aspects of Avicenna's writings.*
4.—Rosenthal, *Avicenna's influence in jewish Thought.*
5.—Crombie, *Avicenna's influence on the mediaeval scientific tradition*
6.— Foster. *Avicenna and western Thought in the 13th century.*

ومنها أسبوع ابن سينا الذي نظمه القسم العربي لراديو باريس في مارس الماضي واشتمل على ما يلي :

(١) كلمة الافتتاح ، لصاحب المعالي الدكتور طه حسين باشا وزير المعارف المصرية .

(٢) حياة ابن سينا ، للأستاذ بن يحيى .

(٣) Mlle Goichon, *La personnalité d'Avicenne*

(٤) ابن سينا والمرأة ، للأستاذ أحمد المختار الوزير .

(٥) النفس بين المشائية والصوفية في مذهب ابن سينا ، للسيد جبور عبد النور .

(٦) Mlle d'Alverny, *Ibn Sīnā et l'Occident médiéval.*

(٧) معرفة الله للكليات والجزئيات ، للأستاذ الصواف .

(٨) L. Gardet, *La connaissance mystique de Dieu selon Ibn Sīnā*

(٩) كلمة الختام ، للأستاذ ماسينيون .

وأخيرا تلك الحفلة التي أقامتها الجمعية المصرية لتاريخ العلوم بدار الجمعية الجغرافية بالقاهرة في مايو ، وقد ألقيت فيها الكلمات الآتية :

(١) أثر ابن سينا في النهضة العلمية بأوربا ... ... للآنسة دلفرني .

(٢) مؤلفات ابن سينا ... ... قنديل بك .

(٣) نظرات في كتاب القانون لابن سينا ... ... كامل حسين بك .

(٤) المنحى الحسي في مبحث المعرفة عند ابن سينا ... ... مصطفى نظيف بك .

(٥) ابن سينا والكيمياء ... ... الدكتور ابراهيم مذكور .

(٦) الآراء الجيولوجية لابن سينا ... ... الأستاذ ساطع الحصري .

(٧) ابن سينا وعلم الحياة ... ... الأستاذ بنونة .

ففى كل عاصمة من عواصمها حلقة أو حلقات للدرس ، تحاول أن تكشف عن أثر من آثار الأستاذ الرئيس ، أو أن تحقق نصا من نصوصه[1] .

وللإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية فى هذا كله فضل السبق والتوجيه ، والتنظيم والتنسيق . فهى التى تربط هذه الحلقات بعضها ببعض ، وتحول دون تعارض الجهود أو تكرارها . وقد بدأت منذ عامين أو يزيد فى جمع المخطوطات التى تشتمل على مؤلفات ابن سينا والموجودة فى المكتبات الشرقية والغربية . فأرسلت فى طلبها بعثة إلى الأندلس، وأخرى إلى إيران، وثالثة إلى الآستانة حيث يوجد منها ما يربو على الألف وخمسمائة مخطوط، وتوفر لها من ذلك مادة صالحة لتحقيق ودراسة مستفيضة[2] . ونرجو أن تتابع جمع هذه المخطوطات المبعثرة فى أنحاء العالم ، كى تيسر أمرها على الباحثين والدارسين .

وكان لبعثة الآستانة بوجه خاص أثرها فى إتمام تلك المحاولة التى عنى بها الأب قنواتى منذ زمن، والتى كانت ترمى إلى حصر مؤلفات ابن سينا جميعها[3] . وقد تم له ما أراد بعد سفره إلى الآستانة ، وأخرج كتاب "مؤلفات ابن سينا"، الذى قامت الإدارة الثقافية للجامعة العربية بنشره. وهو دون نزاع مقدمة ملائمة لما يرجى من إحياء معالم فلسفة ابن سينا ، وأداة نافعة لنشر مؤلفاته .

(1) من أمثلة ذلك لجنة سوريا التى عنيت بالدراسات النفسية لابن سينا ، ولجنة طهران التى اضطلعت بنشر مؤلفاته الفارسية .

(2) بلغ عدد هذه المخطوطات اليوم نحو ١٨٠ ، وهى فى زيادة مطردة (قنواتى ، مؤلفات ص٤١٦ — ٤٢٩).

(3) المصدر السابق ، ص ١٣ .

ومساهمة فى هذا الإحياء قررت وزارة المعارف المصرية نشر "كتاب الشفاء" نشرا علميا، وكونت لذلك لجنة خاصة ترسم منهج هذا النشر وتشرف على تنفيذه[1]. وكتاب كهذا يتطلب تحقيق نصوصه ونشره نشرا صحيحا زمنا طويلا وجهودا متصلة ، وفى تحديد الخطة ورسم الطريقة ما يعين على تحقيق هذه الغاية . وقد خرجت اللجنة من بحثها بمبدأين أساسيين : أولهما ضرورة جمع ما يمكن جمعه من مخطوطات "الشفاء" ، والثانى اعتماد نص مختار يقوم على أساس هذه المخطوطات والمفاضلة بينها .

١ — جمع المصادر :

كم تمنينا أن ينشر كتاب "الشفاء"[2] ! وما ذاك إلا لأن طبعة طهران التى ظهرت فى أول القرن الهجرى الحالى ، سنة ١٣٠٣ ، معيبة وناقصة ، وليست من النشر العلمى فى شىء . معيبة لأنها لا تعتمد على أى تحقيق علمى ، وفيها أخطاء لا حصر لها . وناقصة لأنها أهملت إهمالا تاما جملتين من جمل الكتاب الأربع ، وهما "المنطق" و "العلم الرياضى" اللذان يزيد حجمهما على

(١) صدر هذا القرار فى منتصف سنة ١٩٤٩ ، وكونت اللجنة من الأساتذة :

١ — الدكتور ابراهيم مدكور ،
٢ — الأب جورج شحاته قنواتى .
٣ — الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده .
٤ — الأستاذ محمود الخضيرى .
٥ — الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى — على أن يشرف على توجيه العمل صاحب العزة الدكتور طه حسين بك (صاحب المعالى الدكتور طه حسين باشا وزير المعارف اليوم) . وضم إلى اللجنة فى قرار لاحق .
٦ — الدكتور محمد يوسف موسى .
٧ — الدكتور عبد الرحمن بدوى .

ثم ضم إليها أخيرا الأستاذ سعيد زايد ، على أن يكون عضوا مساعدا .

(٢) Madkour, *L'Organon*, p. 20

نصفه، واقتصرت على الجملتين الأخيرتين وهما " الطبيعيات " و "الإلهيات"، وهذان بدورهما لا يخلوان من نقص . و باسم التحقيق العلمى لا تعدو هـــذه الطبعة أن تعد بمثابة مخطوط فى الجزء الذى تعرضت له ؛ و بين أيدينا مخطوطات أكمل منها وأوضح .

ومخطوطات " الشفاء " المعروفة كثيرة ومتنوعة تصعد إلى نحو المـائة ، منها ما يشتمل على الكتاب جميعه وهو جد قليل لا يتجـاوز العشرة ، والغالبية العظمى تقتصر على جزء منه أو أجزاء[1] . وهى موزعة بين أركان العـالم الأربعة، شرقا وغربا ، فى القاهرة واستانبول وطهران ، أو فى لندن و باريس وليدن و برلين[2] . وكم نود أن تجمع كلها فى صعيد واحد ، بحيث يمكن الحـكم عليها عن درس وروية ، لا عن مجرد سماع أو وصف .

ولا شك فى أن تحقيق نص يعتمد اعتمادا كبيرا على وضوح المخطوط الذى يؤخذ عنه ومدى صدقه ، ورب مخطوط واحد يغنى عن كثير . إلا أن هـذا يتطلب مفاضلة وموازنة لا نظن أنه حان وقتها تـماما ، وكان كل همنا فى البدء أن نجمع ما نستطيع الحصول عليه من مخطوطات " الشفاء " . ولم يكن هذا بالشىء اليسير ، وقد تطلب زمنا غير قصير ، وسنتابعه حتى النهاية . فليس فى الأمر اختيار إذن ، و إنـما هو اجتهاد ومصادفة فيما سينشر من الأجزاء الأولى على الأقل . ولعلنا نستطيع مستقبلا أن نصفّى مخطوطات " الشفاء " العديدة ، فنستبعد أضعفها ، أو ما يثبت أنه مكرر منها ، ونحتفظ بأصحها وأقواها ، ونكوّن منها سلسلة نسب واضحة المعالم متصلة الحلقات .

لذلك حرصنا فى مقدمة كل جزء ننشره على أن نحدد المخطوطات التى اعتمدنا عليها ، ونصفها وصفا كاشفا ، ونوازن بينها ، ونحاول ما أمكن أن نبين صلة

(١) قنواتى ، مؤلفات ، ص ٦٩ — ٧٨ .

(٢) المصدر السابق .

بعضها ببعض . ولم نبدأ فى النشر إلا بعد أن توفر لدينا منها عدد يبعث على الثقة ، ويمكن التعويل عليه . ومن بينها ما سيبقى أصلا مشتركا فى الكتاب جميعه ، ومنها ما سيتغير بتغير أجزائه . وناسخو "الشفاء" على نحو ما رأينا متعدّدون ومتباينون : فمنهم هواة أو محترفون ، ومنهم مجرد نُساخ ينقلون ويحاكون ، أو مثقفون يفهمون ما يكتبون ويعلقون عليه ويناقشون [1] . وخطوطهم متفاوتة نوعا وجودة، فمنها النسخى والتعليق، ومنها الجيد والردئ[2] . وفى كل ذلك ما يسمح بالموازنة بين ما كتبوا ورده إلى عصوره المختلفة، لا سيما ولكل عصر كتابته السائدة ، وطريقة فى النسخ ملتزمة غالبا .

ولم نقف عند الأصول العربية ، بل شئنا أن نضم إليها الترجمات الأجنبية القديمة، وليس من بينها ما يعتد به إلا الترجمة اللاتينية ، فاستعنا بها ما وجدنا إلى ذلك سبيلا. وهى فيما يبدو ترجمة حرفية، إلا أن حرفيتها هذه، وإن آذنت بضعف المترجم، تشعر أيضا بحرصه وأمانته[3] . ومهما يكن من أمرها ، فإنها لقربها من عصر ابن سينا قامت على مخطوطات عربية مباشرة، إن لم تكن بخط المؤلف فهى بخط تلاميذه الأول ، ولهذا وزنه وقيمته . وقد عوّلنا عليها خاصة فيما اقترحته من ألفاظ لاتينية للمصطلحات العربية ، ولعل فى هذا بعض العون على ما نعانيه اليوم من المصطلحات الأجنبية وكيفية تعريبها .

٢ ـ النص المختار :

قد يلجأ أحيانا إلى مخطوط بعينه، فيتخذ أساسا لنشر مؤلف ما ، ثم يضاف إليه فى الهامش الروايات المغايرة . ولكنا آثرنا فى نشرنا هذا طريقة النص

---

(١) ص (٦٩) .

(٢) ص (٧٠) .

(٣) ص (٧٦) .

المختار ، لما تقوم عليه من تصرف وحرية ، وتسمح به من تفضيل وموازنة . وهى لهذا ولا شك أدق وأعقد ، ولكنها أصح وأنفع . ففى ضوء ما توفر لدينا من مخطوطات حاولنا أن نقدم النص الذى خيل إلينا أنه يفصح عن رأى المؤلف ويؤدى عبارته أداء كاملا .

فاجتهدنا ما وسعنا الاجتهاد ، ورجحنا ما أمكن الترجيح ، وكل ذلك عند الاختلاف والمغايرة . أما ما أجمع عليه النساخ السابقون فقد احترمنا إجماعهم ، لا سيما إذا كان المعنى واضحا والتعبير مستقيما . على أنا عند تعدد الروايات لم نرجح لأدنى مناسبة ، بل لاحظنا اعتبارات شتى ، أهمها : استقامة المعنى وسلامته ، وما ألف لدى ابن سينا من ألفاظ وتعبيرات ، وما أيدته مؤلفاته الأخرى الثابتة ، وأهمية مخطوط على آخر ، بحيث لم نعدل عن المخطوطات الوثيقة إلا لسبب ظاهر وقوى . وبذا آخينا بين المنهج التاريخى والمنهج المقارن ، فاحترمنا النصوص القديمة متى كانت واضحة ومستقيمة ، ووازنا وقارنا كلما ساورنا شك أو قلق ، إن فى المعنى أو الأسلوب . وعنينا أن نثبت فى الهامش الروايات المختلفة منسوبة إلى مصادرها . وزيادة فى الإيضاح لم نخلط بهذه الروايات أى شرح أو تعليق ، اللهم إلا مجرد الشرح اللغوى الضرورى كى لا نثقل النص ورواياته ، وهى كثيرة ، بإضافات أخرى .

على أن التزام المنهج التاريخى لم يمنعنا من استخدام علامات الترقيم على اختلافها : من شولات ، وشرط ، وأقواس ، ونقط ، وعلامات استفهام وتعجب ، وإن كان هذا لم يؤلف فى الكتابة العربية القديمة . ومن الضرورى أن نحقق وننشر بروح العصر وعلى طريقته ، وأى نشر لا ييسر على القارئ مهمته لا يؤدى الغرض المطلوب منه تمام الأداء . وجمل ابن سينا الطويلة التى يكثر فيها اللف والنشر المرتب أو المشوش من أحوج ما يكون إلى علامات الترقيم ، ورب شولة تزيل غموضا ، ونقطة تغير المعنى وتسلك به مسلكا خاصا . ففى استعمال

علامات الترقيم اجتهاد وترجيح قد لا يقل عن ذاك الذى يحتاج إليه فى تفضيل رواية على أخرى .

ولقد أعفانا صاحب "الشفاء" من عبء اقتراح العناوين كلها أو بعضها ، لأن منهجه الدقيق هداه إليها ، فأخذ بها والتزمها كل الالتزام . وحرص النساخ على أن يميزوها من المعنون له بألوان مغايرة[1] . ولم نحد عنـــه فى شىء يذكر من هذا ، اللهم إلا فى إضافات ضئيلة ميزناها من الأصل[2] .

٣ — التعريف بمـا ينشر :

عالج الباحثون قديمـا وحديثا بعض أجزاء "الشفاء" فترجموها وعلقوا عليها ، واستخلصوا منها بعض النظريات . ولكن برغم هذا يمكننا أن نقرر أنه لم ينل بعد ما هو جدير به من بحث ودراسة . وقد آن الأوان لأن يشرح ويبسط ، ويحلل ويناقش ، ويربط ما فيه من آراء بجوه وبيئته أولا ، ثم بحلقات التفكير الإنسانى السابقة واللاحقة ثانيا . ولا شك فى أن نشره نشرا صحيحا من أعون الوسائل على ذلك . ولنا فى ذلك تجربة شخصية لا نتردّد فى أن نسجلها ، فقد سبق لنـا أن عالجنا منطق "الشفاء" على أساس مخطوط واحد ؛ وإنا لنراه اليوم بعد التحقيق والنشر فى سماء أصفى ونهار أوضح[3] .

لهذا حرصنا فى مقدمة كل جزء ننشره أن نعرف به فنلخص موضوعه ، ونبين ما اشتمل عليه من آراء ونظريات أساسية ، وخاصة ما استحدثه ابن سينا أو كان له فيه تجديد واضح . ولا نزعم أنا فى ذلك نستوعب البحث أو نتعمق فى الدراسة ، فلهـذا مقام آخر . وإنمـا نرمى إلى التوجيه والكشف عن أمور

---

(١) ص (٦٩) .

(٢) ابن سينا ، المدخل ، ص ٩ .

(٣) Madkour, *L'Organon*, pp. 19-20.

يقتضى تحقيقها دراسات مستقلة وبحوثا مستفيضة . ولا تسمح مقدمة كهذه أساسها الإجمال والتلخيص بمناقشة المذاهب المتعارضة ومقابلة الآراء المختلفة بعضها ببعض . وإنما عنينا بوجه خاص أن نستكمل النقص فى بعض نقط قد تفوت من لم يلم بتاريخ الثقافة الإسلامية إلماما تاما .

ورأينا أن نضيف إلى المقدمة خاتمة توضح ماورد فى النص من أسماء الأعلام ، سواء أكانت لأشخاص أم لكتب وأماكن . وأسماء الأعلام فى العربية كثيرة ومتشعبة ، ذلك لأن لكل فرقة رجالها ، ولكل مذهب أئمته ، لافرق فى هذا بين الساسة والعلماء ، ولا بين السلف والخلف ، ولا بين أهل السلوك وأصحاب الاعتقاد ، ولا بين المقلدين والمجتهدين . ولهذا كثيرا ما يضل الباحث بين هؤلاء الأعلام ، على الرغم مما اشتملت عليه العربية من كتب الطبقات وتاريخ الرجال .

وشئنا أيضا أن نشير فى هذه الخاتمة إلى بعض النصوص التى كانت لها قيمة تاريخية خاصة ، فنردّها إلى أصولها ، ونكشف عن شىء من آثارها . والبحث عن أصل نص فى المؤلفات العربية ليس من الأمور الهينة ، ما دام المؤلف لا يحيل على مصدر ، ولا يعلن عن المعين الذى استقى منه ، لهذا قصرنا ملاحظاتنا على النصوص البارزة ، خشية أن نسرف فى الفروض والاحتمالات .

ورغبنا أخيرا فى أن نستخلص من كل جزء ما جاء فيه من مصطلحات علمية ، معنيين بأهمها وأبرزها . وحاولنا أن نضيف إليها مقابلها الأجنبى مستعينين ما أمكن بالترجمة اللاتينية . والمصطلح العلمى لم يصل إلى ابن سينا إلا وقد استقر وتأكد ، بعد أن قضى نحو قرنين فى شىء من القلق والتردّد ، ولم يطرأ عليه بعده تغيير ذو بال . ففى إحياء مصطلحاته إحياء لتراث له شأنه . على أننا نرجو أن يكون لهذا الإحياء أثر علمى ، فيساهم بنصيب فى بعض ما نعانى من مشكلة المصطلحات العربية .

يونيه ١٩٥١

مقدمة المدخل

للدكتور ابراهيم مدكور

درج مناطقة العرب على أن يقسموا المنطق إلى تسعة أقسام متدرجة ومتلاحقة ، وهي : إيساغوجي أو المدخل الذى يبحث فى بعض الألفاظ الدالة على المعانى الكلية . وقاطيغورياس أو المقولات الذى يحصر عدد المعانى الكلية العليا المشتملة على جميع الموجودات . وبارى إرمنياس أو العبارة الذى يبين كيفية تركيب المعانى إيجابا أو سلبا ، بحيث تصبح قضية وخبرا محتملا للصدق والكذب . وأنالوطيقا الأولى أو التحليلات الأولى الذى يعرض لتأليف القضايا ، بحيث يتكوّن منها قياس يفيد علما بمجهول . وأنالوطيقا الثانية أو التحليلات الثانية الذى تمتحن فيه شرائط القياس ، بحيث يصير برهانا ويكتسب به يقين لا شك فيه . وطوبيقا أو الجدل الذى يشتمل على الأقيسة النافعة فى مخاطبة من قصر فهمه عن إدراك البرهان وقنع بالمحاورات الجدلية . وسوفسطيقا أو السفسطة الذى يحصى جميع المغالطات التى تحدث فى العلوم والأقاويل عامة . وريطوريقا أو الخطابة الذى يوضح الأقيسة البلاغية الصالحة لمخاطبة الجماهير مدحا أو ذما ، اعتذارا أو عتبا . وبويطيقا أو الشعر الذى يشرح القياس الشعرى ، وما ينبغى أن يتوفر فيه ، بحيث يكون أجود وأفخم وألذ وأمتع[1] . وكلها لأرسطو ما عدا إيساغوجي فإنه لفرفوريوس ، وقد

---

(١) ابن سينا ، تسع رسائل فى الحكمة والطبيعة ، القاهرة ، ١٩٠٨ ، ص ١١٦ — ١١٨ ؛ الخوارزمى ، مفاتيح العلوم ، طبعة القاهرة ، ص ٨٤ — ٩٢ .

وضعه ليكون مدخلا لقاطيغورياس أو للمنطق جميعه [1] . ولم يلبث أن أخذ عنه وأضيف إلى كتب أرسطو وجعل جزءا منها وسار مسار الشمس [2] .

"فإيساغوجى" عندهم إذن جزء من المنطق، أو بعبارة أدق، من تلك المجموعة المنطقية التي تسمى "الأرجانون". ويشهد لهذا ما نراه في ذلك المخطوط التاريخي العظيم الذي احتفظت به مكتبة باريس الأهلية ، ففيه نجد ترجمة أجزاء المنطق التسعة العربية مجموعة كلها تحت اسم "الأرجانون"، وفي مقدمتها "إيساغوجى" [3] . وعلى هـذا النحو سار ابن سينا في "الشفاء" ، فعرض لهذه الأقسام قسما قسما منذ البـدء حتى النهاية [4] . وللفارابي محاولة قوية ودقيقة ترمى إلى حصر أقسام المنطق وربط بعضها ببعض ، وبيـان لزوم كل قسم منها ، ويقف بها عند ثمانية فقط مستبعدا "إيساغوجى" [5] . ولكنه في مقام آخر عده مدخلا للمنطق، وعنى بشرحه والتعليق عليه [6] . وابن رشد الحريص على تعاليم المعلم الأول لم ير غضاضة في أن يضم " إيساغوجى " إلى كتبه المنطقية [7] .

---

(1) يميل مؤرخو العرب إلى اعتبار "إيساغوجى" مدخلا للمنطق جميعـه ، لا للمقولات وحدها (ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٥٤ ؛ القفطي ، تاريخ الحكماء ص ٢٥٧) . ويذهب بعضهم خطأ إلى القول بأنه حل محل "إيساغوجى" آخر وضعه أرسطو نفسه ، وقد فقد (الأنصاري ، إرشاد القاصد ، القاهرة ، ١٩٠٠ ، ص ٣٣) .

(2) القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٥٧ .

(3) Manuscrit arabe No. 2364 (882a anc.-fonds) .
بدأ الدكتور بدوى في نشر هذا المخطوط منذ ثلاث سنوات ، وأخرج منه جزءين : أولها عام ١٩٤٨ ، ويشتمل على المقولات ، والعبارة ، والتحليلات الأولى ؛ والثاني عام ١٩٤٩ ، ويشتمل على التحليلات الثانية ، وطوبيقا ؛ وهو يتابع الأجزاء الباقية . ولم تكن مهمته ميسرة ، لأنه اعتمد على مخطوط واحد وفيه خروم كثيرة ، ولهذا لم يخل نشره من نقد وملاحظة .

(4) قنواتى ، مؤلفات ابن سينا ، ص ١٤ — ٤٣ .

(5) الفارابي ، إحصاء العلوم ، القاهرة ، ١٩٤٩ ، ص ٦٣ — ٧٢ .

(6) القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٧٩ .

(7) Ibn Roschd., *Il Comento medio* éd. Lasino Pisa, 1872, p. 2-6; Prantl, *Geschichte der Logik*, Leipzig, 1855-1870, t. II, p. 376.

ولا نزاع أن فى المنطق الأرسطى وحدة وانسجاما ،ولكن لم يثبت أن أرسطو رتب كتبه المنطقية على النحو الذى أريد بها ، ذلك لأنه فيما يبدو لم يؤلفها تباعا على حسب هذا الترتيب ،ولئن أشار بعضها إلى بعض فإن من بينها ما لا يعرض للأخرى بوجه ما[1] . ولم تنشر فى حياة مؤلفها نشرا التزم فيــه ترتيب معين ، وكل ما حدث أنها كانت تتبادل متفرقة فى اللاوقيون بين التلاميذ والأتباع[2].

والواقع أن هذا الربط والترتيب من صنع شراح أرسطو المتأخرين ، بدأ به الإسكندر الأفروديسى على صورة مختصرة[3] . وانتقل منه إلى شراح مدرسة الإسكندرية الذين توسعوا فيه وأتموه ، وعلى رأسهم سمبليقيوس وأمو نيوس[4] . فهم الذين عدُّوا الخطابة والشعر جزءا من المنطق الأرسطى ، بينما كان الإسكندر الأفروديسى يعارض فى ذلك[5] . ولم يتردد أمونيوس فى أن يعد "إيساغوجى" جزءا من مجموعة "الأرجانون"[6] . فمناطقة العرب لم ينشئوا فى هذا جديدا ؛ وإنمــا حاكوا سابقيهم ، وخاصة رجال مدرســة الإسكندرية ، وعهدهم بهم غير بعيد .

وربط "إيساغوجى" بالمنطق الأرسطى مقبول وواضح ، أما عدُّ الخطابة والشعر جزءا منه فهذا ما لا يمكن التسليم به فى يسر . حقا إن قياس أرسطو منهج عام قابل للتطبيق على حد سواء فى البرهنة العلمية ، والمناقشة الجدلية ، والحجج الخطابية ، والشعر باب من أبواب الخطابة . فهناك أقيسة علمية ، وأخرى جدلية ، وثالثة

---

(1) Franck, *Esquisse d'une histoire de la logique*, Paris, 1855, p. 21; Madkour, *L'Organon* p. 12.

(2) Hamelin, *Le système d'Aristote*, Paris, 1931, p. 57.

(3) Barthélemy, *De la logigue d'Aristote*, Paris 1938. t. I, p. 130.

(4) Ibid., t. I, p. 31.

(5) Dufour, Aristote, *Rhétouque*, col. Budé, Paris.

(6) Barthélémy, *op. cit.*, p. 130; Walzer, *Zur Traditions Geschichte der aristotelische Poetik* dans *Studi Italiani* 1934, p. 10-11.

خطابية شعرية[1] . ولكن الخطابة والمنطق يختلفان عند أرسطو غاية وموضوعا ، فبينما الأولى تعتمد على احتمالات وأمور شائعة وتهدف إلى منفعة اجتماعية ، إذا بالثانى يبحث عن اليقين ويعتمد على الحقائق المطلقة الضرورية [2] . وإذا كان للخطابة والشعر شعبة تنضمان إليها ، فما أجدرهما أن يربطا بعلوم اللسان واللغة ، أو بعلوم الاجتماع والأخلاق على نحو ما ذهب إليه تسيلر[3] . على أن العرب أنفسهم لم يلبثوا أن فصلوا هذين القسمين عن المنطق ، وجاءت كتبهم المنطقية المختصرة خلوا منهما[4] .

ومهما يكن من أمر هذا الخلط فإنا مضطرون — ونحن نحقق نصا — أن نسير مع المؤلف أينما سار ، وأن نلتزم الترتيب الذى اصطنعه . وسننشر كل جزء من أجزاء منطقه فى مجلد خاص ، تقسيما للعمل وتيسيرا على القارئ . ويعنينا هنا أن نبين منزلة "إيساغوجى" فى العالم العربى ، وإلى أى مدى أثر فى مدخل ابن سينا ، ثم نعرض للمخطوطات التى قام عليها النص الذى حققناه .

(ا) إيساغوجى وأثره فى العالم العربى

افتتح فرفوريوس فى القرن الثالث الميلادى عهد مشائية جديدة عمرت نحو ثلاثة قرون ، وتعهدها من بعده رجال مدرسة الإسكندرية دون استثناء[5] . إلا أنها كانت مشائية موفقة تجمع بين أفلاطون وأرسطو ، وتضم المدارس

(١) الفارابى ، إحصاء العلوم ، ص ٦٣ — ٧٠ .

(٢) Dufour, *op. cit.* t. p. 13.

(٣) Zeller, *Die Philos. der Griechen*...Zweiter Teil, Zweite Abteilung, Berlin, 1879, p. 108.

(٤) انظر مثلا منطق "الإشارات" لابن سينا ، أو "معيار العلم" للغزالى أو "البصائر النصيرية" للساوى .

(٥) Ravaisson, *Essai sur la Mét. d'Aristote*, Paris, 1846, II, 540; Renan, *Averroès*, p. 93.

اليونانية بعضها إلى بعض[١] . وهى بهـذا أقرب إلى مفكرى الإسلام روحا ، فضلا عن أنهـا ألصق بهم زمنا . وتأكيدا لهـذا التوفيق حرص فرفوريوس على أن يشرح أرسطو ، فى الوقت الذى شرح فيه بعض المحاورات الأفلاطونية الكبرى[٢] . ومن الغريب أن العالم العربى لم يقف على أى شرح من شروحه لمؤلفات أفلاطون ، فى حين أنه عرف شروحه لأرسطو ، وعده بين تلاميذه الذين يحسنون التعبير عن آرائه[٣] . وإذا كانت شروحه الأرسطية لم تترجم كلها إلى العربية ، فإنهـا كانت موجودة بالسريانية ، وهذه كانت لغة علم وثقافة فى الأوساط الإسلامية فترة من الزمن إلى جانب العربية[٤] .

ولقد عرف العرب أيضا فرفوريوس المؤرخ والمؤلف ، فنقلوا عن تاريخه للفلاسفة قطعا شتى[٥] . وعنوا خاصة بمؤلفه المشهور ، " إيساغوجى " ، الذى نال فى القرون الوسطى عامة حظا كبيرا[٦] . فترجم إلى اللاتينية منذ القرن الخامس الميلادى ، وفى التاريخ نفسه تقريبا ترجم إلى السريانية ، وعن هذه

---

(١) Porphyre, *Vie de Plotin*, tr. Bréher, col. Budé, I,p.15; Vacherot, *Hist, crit.de l'école d'Alex.*. Paris, 1946, II, 432.

(٢) Picavet, *Porphyre*, dans la *Grand Encyc.*; Bréhier, *Hist. de la philos*, Paris., 1928, t,I,p. 432.

(٣) الشهرستانى ، الملل ج ٣ ، ص ٥٣ — ٥٤ ، ٨٨ — ٩٣ ؛ القفطى تاريخ الحكماء ، ص ٣٥ ، ٣٩ ، ٤٢ .

(٤) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٢٥٤ — ٣٥٥ .

(٥) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج ١ ، ص ٣٨ ، ٤٢ .

(٦) Bidez, *Vie de Porphyre*, Gand, 1913, p. 59.

يظهر أن العرب وقفوا على أن فرفوريوس لم يضع هذا الكتاب إلا بناء على طلب وجه إليه ، ورغبة فى تيسير كلام أرسطو (القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٥٧ — ٢٥٨ ؛)

Bidez, *op. cit.* p. 58-59.

نقل إلى العربية بعد ذلك بنحو قرنين[1] . ولعله من أول المترجمات المنطقية والفلسفية[2] . ويظهر أن العرب لم يقنعوا بهذه الترجمة الأولى ، فأعادوا ترجمته مرة أخرى[3] . وترجموا معه بعض شروحه السابقة ، كما اضطلعوا هم أنفسهم بشرحه وتلخيصه[4] .

وإذا كان فرفوريوس قد شاء فى كتابه هذا أن يشرح فقط خمسة ألفاظ يكثر ورودها فى "الأرجانون" ، وهى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض ، فإنه رسم بشرحه هذا للدرسيين منهجا صادف هوى من نفوسهم ، قدر له أن يحيا عدة قرون . فصنف هذه الألفاظ ورتبها ، ووازن بعضها ببعض مستمدا مادته كلها تقريبا من أرسطو . وعلى هذا درج المدرسيون غالبا فى بحثهم وتأليفهم ، فعنوا خاصة بالمناقشات اللفظية ، وتفننوا فى التقسيم والتبويب ، وبذا وضع "فرفوريوس" الحجر الأول فى بناء الفلسفة العربية والفلسفة المدرسية[5] .

---

(1) *Bréhier, Hist. de la philos. t. p. 529*; *Baumstark, Aristoteles bei den Syrern von V bis VIII jahrhundert*, Leipzig, 1900, p. 130 et suiv.

هنا نجد تاريخ "إيساغوجى" فى السريانية مفصلا

Kraus, *Zu Ibn al-Muqaffa'*, dans *Riv. d. St. Or.* XIV, 1923 p. 1-20

(2) Madkour, *L'Organon*, p. 31-32.

(3) الأرجانون (مخطوط باريس) نهاية إيساغوجى ، حيث قيل : «نقل أبى عثمان الدمشقى ، وقوبل بنسخة مقروءة على يحيى بن عدى ، فكان موافقا» .

(4) القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٧٩ ، ٣٢٣ ؛ ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، جـ ١ ، ص ١٠٥ ، ٢٠٠ ، ٢١٠ ، ٢١٥ ، ٢٣٥ ، ٢٤١ ، جـ ٢ ، ص ١٣٨ . وقد عرف العرب من شروح إيساغوجى القديمة شرحى أمونيوس ويحيى النحوى ، أما شراحه منهم قبل ابن سينا فكثيرون ؛ وأهمهم أبو بشر متى بن يونس ، وأبو نصر الفارابى ، واختصره حنين بن إسحق والكندى .

(5) Renan, *Averr.*, p. 92.

ومن الناحية المنهجية استولت فكرة المدخل أيضا على كثيرين من مؤلفى الإسلام ، وخاصة فى القرنين الثانى والثالث للهجرة ، فرأوا ضرورة التمهيد للدراسات المفصلة ببحوث مختصرة تقدم لها ، وتيسر أمرها[1]. وألفوا مداخل لبعض العلوم كالفلك والرياضة والطب والكيمياء والطبيعة ، أو لبعض الأشخاص والمدارس ، ووصلتنا نماذج منها[2] . استن هذه السنة جماعة السريان ، من نساطرة ويعاقبة ، الذين اضطلعوا بعبء الترجمة العربية الأكبر ، وحاكاهم فيها فريق من المؤلفين المسلمين فيما بعد . وربما كانت هذه المداخل أول ضوء ألقى فى أفق الدراسات العقلية فى الإسلام . وبذا طغت كلمة "مدخل" العربية على كلمة "إيساغوجى" اليونانية الأصل ، وحلت محلها فترة طويلة من الزمن . ولكنا رأينا الأخيرة تعود إلى الظهور وإن تكن فى ثوب آخر ، فقد تخيرها مؤلف عربى فى القرن الثالث عشر الميلادى اسما لمختصر فى المنطق قدر له أن يتدارس إلى اليوم[3] .

ومن الناحية الموضوعية لم يكن أثر "إيساغوجى" بأقل من أثره المنهجى ، فقد وضع دعائم نظرية الكليات الخمس التى تعد بابا هاما من أبواب المنطق العربى . حقا إن إخوان الصفاء شاءوا أن يضيفوا إلى ألفاظ فرفوريوس لفظا سادسا هو الشخص ، ظنوا أنه فى حاجة إلى الشرح بدرجة لا تقل عن ألفاظ "إيساغوجى"[4] ، ولكنهم بهذا خرجوا بنظرية المؤلف عن أساسها ، وعدوا الأمر مجرد توضيح لفظى ، مع أن فرفوريوس ، وإن عنى بهذا التوضيح ، كان يرمى أولا وبالذات إلى حصر الكليات تحت صنوف معينة . لهذا لم يجاوز

---

(١) القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ١١٥ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٣٦٩ ؛ ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، جـ ١ ، ص ١٩٨ .

(٢) الفارابى ، الثمرة المرضية ، ليدن ، ١٨٩٢ ، ص ٤٩ وما بعدها ؛ Madkour, *L'Organon*, p. 71.

(٣) الأبهرى ، إيساغوجى ، القاهرة ، ١٩١٦ .

(٤) إخوان الصفاء ، رسائل ، القاهرة ، ١٩٢٨ ، جـ ١ ، ص ٣١٣ .

اقتراح الإخوان دائرة "رسائلهم". وفيما وراء ذلك بقيت تعريفات "إيساغوجي" ومقارنته للكليات بعضها ببعض مرعية في جملتها. و"مدخل" ابن سينا الذي نحن بصدده أكبر شاهد على ذلك. ولقد وصل الأمر بالكندي أن قال: إن "إيساغوجي" هو الكتاب الذي ينبغي أن يبدأ به طلاب الفلسفة جميعا، لما فيه من وضوح وجلاء[1].

(ب) مدخل ابن سينا

تلقى ابن سينا "إيساغوجي" ومعه شروحه الحديثة والقديمة، العربية والمعربة، فتأثر بها جميعا وأخذ عنها. وبذا نخطئ إن زعمنا أن مدخله ليس شيئا آخر سوى "إيساغوجي"، فإنه وإن حاكاه أضاف إليه أبوابا لم يعرض لها فرفوريوس أو توسع فيما اكتفى بالإشارة إليه. فتحدث مثلا عن حقيقة المنطق وصلته بالعلوم الأخرى، وعن موضوعه ومنفعته، وعن الفكر واللغة، وعقد فصلا للوجود الثلاثي للكليات، فقسم الجنس إلى طبيعي، وعقلي، ومنطقي، وهذا ألصق ما يكون بنظرية المعرفة[2]. وبذا أضحى مدخله مقدمة حقيقية للمنطق جميعه، بدل أن يكون مقدمة للمقولات فقط.

وفوق هذا في شرحه للألفاظ الخمسة يعرض مادة أغزر كثيرا مما نجد في "إيساغوجي"، وإن لم يكن فيها جديد يعتد به، اللهم إلا أن يحاول ربط نظرية الكليات بنظرية التعريف ربطا وثيقا. فيلاحظ أن النظرية الأولى تخدم الثانية من ناحيتين، فهي تعد لها وسائل التعريف، إذ أن الحد الحقيقي إنما يتم بالجنس والفصل القريب[3]. وتعريف الكليات الخمس واحدا واحدا

---

(1) Périer, *Yahya ben'Adi*, Paris, 1920, p. 96 en bas.

(2) ص (٦٢).

(3) ابن سينا، المدخل، ص ٤٨

فرصة مواتيــة لتطبيق نظرية الحد أوسع تطبيق[1] . لهـذا لم يكن غريبا أن يعيب ابن سينا على فرفوريوس بعض تعريفاته الناقصة ، التي حاول فيها أن يعرف الشيء بما هو أغمض منه ، «وتعريف المجهول بالمجهول ليس بتعريف ولا بيـان »[2] . وباختصار يمكننا أن نقول إن مدخل ابن سينا دراسة واسعة لنظرية التعريف الأرسطية ، بقدر ما هو شرح للكليات الخمس ، ولم يغب عنه ربط هـذه الكليات بنظرية التعريف التي بينها أرسطو في التحليلات الثانية[3] .

١ — المنطق والعلوم الأخرى :

شجر خلاف قديم حول طبيعة المنطق وصلته بالفلسفة . ومنشؤه أن أرسطو لم يحتفظ له بمكان في قسمته السداسية المشهورة للعـلوم الفلسفية ، في حين أن الرواقيين اعتبروه صراحة جزءا من الفلسفة. فلم يكن بد من أن يدافع الإسكندر الأفروديسي — وهو المشائي المخلص — عن وجهة نظر أستاذه ، ويبين أن المنطق حقيقة ليس جزءا من الفلسفة ، بل هو مجرد آلة لها ، ومن هنا أطلقت كلمة أرجانون ὄργανον اليونانية على المنطق جميعه[4] . الأمر الذي لم يقل به أرسطو ، وإن كان قد مهد له ، ذلك لأنه كان يعد منطقه أشبه ما يكون بمنهج عام وثقافة أولية ينبغي تحصيلها قبل البدء في العلوم الأخرى[5] .

ومنذ القرن الثالث الميلادي ، وهـذه النقطة من مشاكل المنطق الأولى ، فليس ثمة كتاب من الكتب المنطقية إلا ويتساءل في أوله عما إذا كان المنطق

---

(١) المصدر السابق ، ص ٥٩ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٥١ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٤٨ .

(٤) Barthélemy, *De la logique d'Aristote* I., 13.

(٥) Franck, *Esquisse*, p. 20; Hamelin, *Le système d'Aristote*, p. 87-88; Ross, *Aristotle*, London, 1930, p. 36.

علما أو فنا ، جزءا من الفلسفة أو مقدمة لها . وكان طبيعيا أن تنتقل خصومة المشائين والرواقيين إلى العالم العربي ، عن طريق شراح أرسطو ومؤرخي فلسفته ، وقد شغل بها مناطقة العرب ، وقدموا لها حلولا متحدة أو متشابهة .

وابن سينا ، وإن كان لايجد تحتها طائلا ، يعقد لها فصلا طويلا في مدخله ، ويعالجها في بسط وإسهاب[1] . وقد لمس منشأ الخلاف الحقيقي بين المشائين والرواقيين ، فبدأ بتحديد المعنى المراد من الفلسفة ، وفي ضوء هذا التحديد يمكن الحكم على المنطق هل هو جزء منها أو مقدمة لها ؟ ولقد بذل جهدا عنيفا في إثبات أن الدراسات الفلسفية لا يمكن إلا أن تكون نظرية وعملية ، لأنها إما أن تنصب على الوجود الذهني أو الوجود الخارجي ؛ وأن النظرية لا يمكن إلا أن تكون طبيعية ، ورياضة محضة ، وعلما إلهيا ؛ وأن العملية لا يمكن إلا أن تكون سياسة ، وتدبير منزل ، وأخلاقا[2] . ومع هذا ينتهي إلى القول بأنه يمكن أيضا أن يعتبر كل بحث نظري فلسفة ، سواء اتصل بأحد الوجودين السابقين أو بهما معا ، أو أعان على فهمهما[3] .

وإذن فالمنطق صالح لأن يكون آلة للفلسفة أو جزءا منها . «فمن تكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الأشياء ، من حيث هي موجودة ، منقسمة إلى الوجودين المذكورين ، فلا يكون هذا العلم عنده جزءا من الفلسفة ، ومن حيث هو نافع في ذلك فيكون عنده آلة في الفلسفة . ومن تكون الفلسفة عنده متناولة لكل بحث نظري ومن كل وجه ، يكون أيضا هذا عنده جزءا من الفلسفة ، وآلة لسائر أجزاء الفلسفة»[4] . توفيق يخفف كثيرا من حدة الخصومة بين المشائين

---

(1) ابن سينا ، المدخل ، ص ١٢ — ١٦ .

(2) المصدر السابق ، ص ١٢ — ١٤ .

(3) المصدر السابق ، ص ١٥ .

(4) المصدر السابق ، ص ١٥ — ١٦ .

والرواقيين ، ولا ندهش له من موفق كابن سينا . على أنه لا يتردّد فى أن يعلن أن «المشاجرات التى تجرى فى مثل هذه المسألة فهى من الباطل ومن الفضول : أما من الباطل فلأنه لا تناقض بين القوانين ، فإن كل واحد منهما يعنى بالفلسفة معنى آخر ، وأما من الفضول فإن الشغل بأمثال هــذه الأشياء ليس ممــا يجدى نفعا »[1] .

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف وفضه ، فإن ابن سينا يرى أن المنطق ذو طابع نظرى وعملى فى آن واحد ، فهو علم لمــا يشتمل عليه من قوانين وقواعد ودراسات نظرية ، وآلة توصل إلى استخلاص المجهول من العــلوم[2] . أو بعبارة أخرى هو علم آلى ، كما يسميه أحيانا[3] . وهذا ما استقر عليه تقريبا رأى كبار فلاســفة الإسلام . فالفارابى يقول إن القوانين المنطقية تمتحن بهــا المعقولات ، كما تقاس الأجسام بالموازين والمكاييل[4] . والغزالى يسمى المنطق تارة علم الآلة وأخرى علم الميزان[5] . وابن رشد ، على نحو شبيه بابن سينا ، يعده بين الصنائع المعينة والمسددة فى الدراسات الفلسفية[6] . ولسنا فى حاجة أن نشير إلى أن لفظ "الآلة" العربى وليــد لفظ الـ ὄργανον اليونانى ، كما تولدت عنه ألفاظ أخرى بنفس المعنى فى اللاتينية واللغات الأوربية الحديثة[7] .

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٦ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) ابن سينا ، منطق المشرقيين ، ص ٨ .

(٤) الفارابى ، إحصاء العلوم ، ص ٥٤ .

(٥) الغزالى ، معيار العلم ، القاهرة ، ١٩٢٧ ، ص ١٢ .

(٦) ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، طبعة القاهرة ، ص ٢ .

(٧) نكتفى بأن نشير إلى :

(*a*) Novum organum de Bacon.

(*b*) L'art de penser de Port-Royal.

٢ — موضوعه ومنفعته :

العلم ضربان : تصوّر يراد به إدراك المفرد كما يتصور الإنسان أو الحساس، وتصديق يراد به إدراك النسبة فيضم مفردان أحدهما إلى الآخر، وتعقد بينهما صلة تحتمل الصدق أو الكذب، مثل قولنا : الإنسان حساس . وواضح أن كل تصديق يقتضى تصوّرا، ولا عكس[١] . هذان فى رأى ابن سينا هما بابا المعرفة العادية الوحيدان ، بعد الفطرة والبديهة التى هى فى الحقيقة قليلة المعونة ؛ لأن العلم فى أغلبه مكتسب لا فطرى[٢]. وندع جانبا المعرفة ، القائمة على الكشف والإلهام ، لأنها مقصورة على فريق قليل من الناس مؤيد بعون من الله[٣] .

وما أشبه تصوّره بالإدراك الحسى فى علم النفس الحديث ، وتصديقه بالحكم وإن كان حكمه يقتضى ضربا من الجزم والاعتقاد على نحو ما يرى اسبينوزاوتين[٤]. ذلك لأنه حكم يقوم على تفكير وروية، أو بعبارة أخرى هو حكم منطقى ، لا مجرد ربط بين طرفين كما يحدث فى أحكامنا الدارجة التى لا حصر لها . ومن هنا اختلط الحكم لديه بالاستدلال ، فتصديقه يشمل الأمرين معا . ونحن لا ننكر أن الاستدلال حكم مركب، ولكنهما سيكلوجيا عمليتان عقليتان متميزتان .

ومهما يكن من أمر هذا الخلط المألوف فى الدراسات السيكلوجية القديمة ، فإن ابن سينا يجد فى التصور والتصديق الدعامة الأولى للمنطق ، فعليهما تعتمد النظريات المنطقية المختلفة ، وليس ثمة منطق إلا وله أساس من علم النفس . فتصوّراتنا وتصديقاتنا تخطئ وتصيب ، ولا بد من وضع قواعد لكل منها .

(١) ابن سينا ، المدخل ، ص ١٧ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٦ — ١٧ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٠ .

(٤) Delacroix, *Traité de Psychologie*, Paris, 1924, t. II, p. 146.

وجماع قواعد التصوّر نظرية القول الشارح أو التعريف ، ومن التعريف ما هو حد أو رسم ، أو مثال ، أو علامة ، أو اسم . وجماع قواعد التصديق نظرية الحجة ، ومن الحجج ما هو قياس ، أو استقراء ، أو تمثيل ، أو غير ذلك[1] .

فموضوع المنطق إذن نظريتان أساسيتان ، تعريف يوصلنا إلى تصوّرات صحيحة ، وإدراك للمعانى على وجهها ؛ وبرهنة ترسم لنا وسائل التصديق وتميز بين الصواب والخطأ . وما عدا هاتين النظريتين من بحوث منطقية ، إنما هو إعداد وتفريع لهما . والتقابل بينهما عند ابن سينا واضح إلى حد أن ڤاتييه مترجم منطق "النجاة" فى القرن السابع عشر اقترح أن يقسم هذا المنطق إلى بابين : التعريف والقياس[2] . ولا شك فى أن هذا التقابل هو الذى حمل الغزالى أيضا فى أحد كتبه على أن يحصر المنطق فى هذين البابين[3] .

ولقد عرض أرسطو فى منطقه للقياس والتعريف ، ولكن الأول كان هدفه الرئيسى بل والوحيد . ولم يذكر التعريف إلا عرضا ، فتحدث عنه فى "التحليلات الثانية" ليميزه من البرهان ، وفى "طوبيقا" ليتم به المناقشات الجدلية[4] . أما مناطقة العرب ، وابن سينا خاصة ، فقد عنوا بالتعريف عناية كبيرة ، وأدركوا — على نحو يقربهم من المحدثين — ماله من أثر منهجى فى البحث العلمى ، لذلك حرصوا على أن يجمعوا طوائف من التعريفات العلمية المقررة ، إيمانا منهم بأنها مفاتيح العلوم ومبادئها[5] . وفى العربية عدد غير قليل من كتب التعريفات

---

(1) ابن سينا ، المدخل ، ص ١٨ .

(2) Vattier, *La logique du Fils de Sina*, Paris, 1659, p. 1-2.

(3) الغزالى ، محك النظر ، طبعة القاهرة ، ص ٤ — ٦ .

(4) Franck, *Esquisse*, p. 120; Hamelin, *Le Système d'Aristote*, p. 96.

(5) نذكر من بين هذا على سبيل المثال "رسالة فى الحدود والرسوم" لإخوان الصفا . (رسائل جـ ٢ ، ص ٣٥٩ — ٣٧٠) ؛ و "رسالة الحدود" لابن سينا (تسع رسائل ، ص ٧٢ — ١٠٢) ؛ وتعريفات كثيرة للغزالى فى كتابيه "معيار العلم" (ص ١٨٢ — ١٩٨) و "محك النظر" (ص ١٠٧ — ١٣٣) .

والمصطلحات ، "مفاتيح العلوم" للخوارزمى ، و "التعريفات" للجرجانى ، و"كشاف اصطلاحات العلوم" للتهانوى .

نستطيع أن نقرر أن التفرقة بين التصوّر والتصديق نقطة بدء ثابتة فى كتب المنطق العربية على اختلافها . نراها لأول مرة عند الفارابى ، ثم تمتد من بعده إلى اليوم [1] . وقد توسع فيها المناطقة المتأخرون إلى حد الإسراف أحيانا ، فأحاطوها بمناقشات لفظية عقيمة ، واختلفوا مثلا فى حصر عدد التصوّرات التى يشتمل عليها تصديق واحد[2] .

ويزعم "نللينو" أن فكرة التصوّر والتصديق مستمدة من الفلسفة الإشراقية ، إلا أنهما فى تاريخهما وموضوعهما يبعدان عن ذلك كل البعد ، فهما أسبق وجودا من الفلسفة الإشراقية الإسلامية ، وهدفهما منطق وهذا مالا يعنى كثيرا فلسفات الإشراق بوجه عام[3] . ولنا أن نعقد صلة بينهما وبين ماذهب إليه أرسطو من قسمة المعرفة إلى حدسية وعقلية [4] . ولكنا نرجح أنهما صدى لصورة من صور ذلك التقابل الذى ولع به الرواقيون ، ونعنى بها تقابل الـ φαντασία والـ συγκατάθεσις [5] . وهذا مظهر من مظاهر سريان الأفكار الرواقية إلى المنطق الأرسطى ، وتآخيها معه وامتزاجها به بحيث أصبحت قطعة منه .

---

(١) الفارابى ، مبادئ الفلسفة القديمة ، القاهرة ، ١٩١٠ ؛ عيون المسائل ، ص ٢ — ٣ .

(٢) الباجورى ، حاشية على متن السلم ، القاهرة ، ١٣١٦ هـ ، ص ٢٥ .

(٣) Nallino, *Riv. d. St. Or.*, X, 1925, 433-467.

(٤) Aristote, *Dern. Anal.* L. 1., ch. 1., 5; Madkour, *L'Organon*, p. 54-55.

(٥) Kraus, *Abstracta Islamica*, 1936, p. 220.

ومما يلفت النظر أن الدعامة السيكاوجية التى تخيرها العرب أساسا لنظرياتهم المنطقية تذكرنا — من بعض النواحى — بدعامة أخرى مشابهة قال بها بويس ، وملخصها أن المنطق يعتمد على ثلاث عمليات عقلية ، وهى الإدراك ، والحكم ، والاستدلال[1] . وجاء مناطقة بور رويال فأضافوا إليها ، متأثرين بديكارت ، دعامة رابعة تصوب إلى المنهج ، وهى الترتيب[2] .

وفى ضوء موضوع المنطق نستطيع أن نبين منفعته ، فهو الذى يعصمنا من الخطأ فى إدراك المعانى وتصورها تصورا صحيحا ، بما يقدم لنا من قواعد الحد الحقيق ، والتفرقة بين الذاتى والعرضى ، وبين ما يقوّم الماهية وما لا يقوّمها . ويعصمنا أيضا من الخطأ فى التصديق والانتهاء إلى أحكام ونتائج باطلة أو غير مسلمة ، فيرسم لنا طرائق البرهان الموصل إلى اليقين ، ويحذرنا من السفسطة التى تؤدى إلى الغلط أو المغالطة[3] .

وقد يتفق للإنسان بفطرته أن يهتدى إلى حد حقيق موجب لتصوّر صحيح ، أو إلى حجة مقنعة تؤدى إلى تصديق حق ، إلا أن الفطرة لا يؤمن غلطها ، وإن أصابت فما أشبهها برمية من غير رام . ولو قلنا بها وحدها لألغينا العلم والصناعات كلها ، على أنها لو كانت كافية ما تعدّدت المذاهب ، وما اختلف الناس فيما بينهم ، بل وما ناقض الإنسان نفسه[4]

---

(1) Janet et Séailles, *Hist. de la philos.*, Paris, 1928, p. 496: Ces trois opérations sont : concevoir, juger et raisonner.

(2) Arnaud, *La Logique de Port Royal*, Paris, 1877, p. 27: Ces quatre actes principaux de l'esprit sont : concevoir, juger, raisonner et ordonner.

(3) ابن سينا ، المدخل ، ص ١٨ — ١٩ .

(4) المصدر السابق ، ص ١٩ .

وليس معنى هذا أن تعلم المنطق يعصم حتما من الخطأ ، فكم من مناطقة يخطئون. ولكن كثيرا ما يرجع خطؤهم إلى أنهم لم يستوفوا صناعتهم، أو لم يلتزموها فى بعض المواضع وعولوا على الفطرة، أو لم يحسنوا استخدامها. ومهما يكن فخطأ صاحب العلم والصناعة أقل بكثير من المحروم منهما . ونسبة المنطق إلى الروية الباطنة التى تسمى النطق الداخلى ، كنسبة النحو إلى العبارة الظاهرة التى تسمى النطق الخارجى ، أو كنسبة العروض إلى الشعر [١] . وقد تغنى الفطرة البدوية عن النحو ، كما تغنى القريحة الشعرية عن العروض [٢] . أما صناعة المنطق فلا غنى عنها لمن يحاول اكتساب العلم بالنظر والروية [٣] .

قد لا يستساغ اليوم كثيرا ذلك الإسهاب فى بيان فوائد المنطق ومنفعته ، إلا أنه كان طبيعيا وضروريا فى عصر ابن سينا . كان طبيعيا لأن البحث فى ثمرة كل علم جزء من مقدماته اللازمة [٤]. وضروريا لأن الدراسات الفلسفية كانت تقاس بمقياس الحاجة والفائدة ، بل وبمقياس الشرع أيضا ، فحرم بعضها وأبيح البعض الآخر. والمنطق خاصة مما أجيز الاشتغال به على الأرجح ، لما فيه من مزايا ، ولأنه لا يتعلق بشىء من الدين نفيا وإثباتا [٥]. وربما كان لازما ومما ينبغى تحصيله ، لأنه يعين على إثبات وجود الله وصفاته [٦] .

---

(١) "النطق الداخلى" و"النطق الخارجى" تعبيران لابن سينا يذكراننا بتقابل آخر مشهور لدى الرواقيين وهو λόγος προφορικός λόγος ἐνδιάθετος

(٢) ليس ابن سينا أول مبتكر لتشبيه المنطق بالنحو أو بالعروض ، فقد سبقه الفارابى إلى ذلك (إحصاء العلوم ، ص ٥٨ — ٦٢) ، وردده الغزالى (معيار العلم ، ص ٢٦) ؛ وأخذ به المناطقة المتأخرون ، وكلنا يذكر بيت "السلم" المشهور :

وبعد فالمنطق للجنان نسبته كالنحو للسان

(٣) ابن سينا ، المدخل ، ص ٢٠ .

(٤) Madkour, *L'Organon*, p. 48-49.

(٥) الغزالى ، المنقذ من الضلال ، طبعة القاهرة ، ص ٣ .

(٦) ابن رشد ، فصل المقال ، طبعة القاهرة ، ص ٣ .

٣ — الفكر واللغة :

المعنى وثيق الصلة باللفظ الذى يؤديه ، لأنه ثوبه ووعاؤه ، وبدونه يضل ويصبح وكأن لاوجود له . فلا يمكن تبادله بين الأفراد ، بل ولا استحضاره فى ذهن الفرد الواحد؛ وقديما قالوا إن التفكير حديث نفسى . ومن هنا ارتبط التفكير باللغة ، واحتاج منطق المعانى إلى شىء من دراسة الألفاظ .

وفى جو البلاغة والحوار اليونانى نشأ منطق أرسطو، وهو نفسه يشتمل على مباحث لفظية ولغوية متفرقة ، فنظرية المقولات تعتبر إلى حد ما تصنيفا لطائفة من الألفاظ ، وقد قامت على التفرقة بين المترادف والمشترك[1] . و" كتاب العبارة " أو " اللغة " كما يسمى أحيانا ، يشرح أجزاء الجملة ويبين كيفية تكوينها . ويمكن أن يعد " طوبيقا " دراسة مفصلة لطائفة من الألفاظ [2] .

وبعد أرسطو اطردت السنة ، فلم يجد تلاميذه وشراحه بدا من أن يعرضوا فى دراستهم المنطقية لبعض مباحث الألفاظ ، على أنها مقدمة ووسيلة لا جزء وغاية ، وما " إيساغوجى " إلا تصنيف آخر لمجموعة منها . بيد أن الرواقيين لم يقفوا عند هذا الحد ، فقد غلوا وعدوا المنطق جدلا كله ، وخلطوا بينه وبين الريطوريقا ، فأضحت دراسة الألفاظ من أهدافه الأساسية.[3] وبذا خرجوا على فكرة المعلم الأول مما دفع المشائين — وفى مقدمتهم الإسكندر الأفروديسى — أن يردوا عليهم ، ويثبتوا أن البحوث اللغوية ليست إلا مجرد تمهيد للمنطق [4] .

---

(١) Barthélemy, *Catégories* dans *Dict. des Sc. philos.*, p. 248.

(٢) Hamelin, *Le système d'Aristote*, p. 97

(٣) عثمان أمين ، الفلسفة الرواقية ، القاهرة ، ١٩٤٥ ، ص ٨٧ — ٨٨ ؛

Janet et Séailles, *Hist. de la philos.*, p. 490.

(٤) Prantl, *Gesch d. Logik*, 436 et suiv.

وقد انتقلت هذه الخصومة كما انتقل غيرها إلى العالم العربي ، وفصل فيها ابن سينا على النحو الآتى : «وأما النظر فى الألفاظ فهو أمر تدعو إليه الضرورة ، وليس للمنطق — من حيث هو منطق — شغل أول بالألفاظ إلا من جهة المخاطبة والمحاورة. ولو أمكن أن يتعلم المنطق بفكرة ساذجة إنما تلحظ فيها المعانى وحدها ، لكان ذلك كافيا . ولو أمكن أن يطلع المحاور فيه على ما فى نفسه بحيلة أخرى ، لكان يغنى عن اللفظ ألبتة. ولكن لما كانت الضرورة تدعو إلى استعمال الألفاظ ، وخصوصا ومن المتعذر على الروية أن ترتب المعانى من غير أن تتخيل معها ألفاظها ، بل تكاد تكون الروية مناجاة من الإنسان لذهنه بألفاظ متخيلة ، لزم أن تكون للألفاظ أحوال مختلفة تختلف لأجلها أحوال ما يطابقها فى النفس من المعانى ، حتى يصير لها أحكام لولا الألفاظ لم تكن. فاضطرت صناعة المنطق إلى أن يصير بعض أجزائها نظرا فى أحوال الألفاظ ، ولولا ما قلناه لما احتاجت أيضا إلى أن يكون لها هذا الجزء ، فلا خير فى قول من يقول إن المنطق موضوعه النظر فى الألفاظ من حيث تدل على المعانى ، وإن المنطق إنما صناعته أن يتكلم على الألفاظ من حيث تدل على المعانى ، بل يجب أن يتصور أن الأمر على النحو الذى ذكرناه . وإنما تبلد فى هذا من تبلد وتشوش من تشوش ، بسبب أنهم لم يحصّلوا بالحقيقة موضوع المنطق »[1] .

فصل فى الموضوع صريح وواضح ، فيه تأييد للشائية ولا شك ، ولكنه يحمل فى ثناياه ضربا من التجديد ، فابن سينا فى رجائه أن تحل محل الألفاظ وسائل أخرى لأداء المعانى ، يتنبأ باللوجستيقا قبل أن تتكون بنحو ثمانية قرون . ولا غرابة فإنا نراه فى "رسالته النيروزية" يحاول أن يؤدى بعض المعانى الفلسفية بواسطة الحروف ، فيكوّن من ذلك ضربا من الجبر الفلسفى شبيها بالجبر المنطقى الذى انتهى اليه رسل وكوتورا [2] .

---

(١) ابن سينا ، المدخل ، ص ٢٢ — ٢٣ .

(٢) ابن سينا ، تسع رسائل ، ص ١٣٨ — ١٤٠ .

وفى انتظار تحقيق هذا الرجاء لم يكن فى وسعه إلا أن يجارى السلف، ويدرس فى المنطق مع المشائين بعض المباحث اللفظية، على أساس أنها وسائل فحسب. فيقسم اللفظ إلى مفرد ومركب، والمفرد إلى جزئى وكلى [1]. ويعرض لنسبة الألفاظ إلى المعانى، هل هى مشتركة كإطلاق لفظ العين على الباصرة وعلى الينبوع، أو متواطئة كدلالة الحيوان على الإنسان والفرس والطير؛ أو مترادفة كدلالة الراح والعقار على الخمر، أو متزايلة لا صلة بينها كالنبات والحيوان والجماد [2]. ويفصّل القول فى الدلالات مبينا أنها أنواع ثلاثة: دلالة مطابقة مثل دلالة لفظ الإنسان على الحيوان الناطق، ودلالة تضمن مثل دلالة الإنسان على الحيوان فقط أو على الناطق، ودلالة التزام مثل دلالة المخلوق على الخالق [3].

ولا نزاع فى أن هذه المباحث قد تأثرت بما عاصرها فى الإسلام من دراسة الألفاظ فى اللغة والفقه والتفسير [4]. ولكنها تصعد أيضا إلى أصلين يونانيين: أحدهما أرسطى، ونعنى به مقدمة "المقولات" التى عالج فيها أرسطو التفرقة بين المشترك والمترادف [5]. والآخر رواقى، وهو تلك الدراسة الواسعة للدلالات، ونظرية الـ "ليكتون" λεκτόν إلى حد أن سمى المنطق الرواقى علم الدلالات. وقد عنى الرواقيون خاصة بدلالة الالتزام التى نجدها بنصها لدى ابن سينا ومناطقة العرب، وإن كانوا لم يرتبوا عليها كل ما قصد إليه الرواقيون من نتائج [6]

---

(١) ابن سينا، المدخل، ص ٢٤ — ٢٦؛
Madkour, *L'Organon*, p. 61-52

(٢) ابن سينا، مقولات (مخطوط الشفاء، المتحف البريطانى).

(٣) ابن سينا، منطق المشرقيين، ص ١٤ — ١٥.

(٤) Madkour, *L'Organon*, p. 60-61, 62-63.

(٥) Aristote, *Catégories*, ch. 1, § 1,5.

(٦) Brochard, *Etudes d. philos. anc. et moderne*, Paris, 1912, p. 221-225.

٤ — الوجود الثلاثى للكليات :

ببعض جمل عابرة فى أول "إيساغوجى" استطاع فرفوريوس أن يثير فى القرون الوسطى مشكلة من أعقد المشاكل الفلسفية ، وكأنما كان لابد لها أن تثار ، لأنها تلخص الخلاف بين الأفلاطونية والمشائية[١] . وهذه الجمل هى : «لن أبحث مطلقا عما إذا كان للأجناس والأنواع وجود فى الخارج، أو هى مجرد تصورات فى الذهن ؟ وإن كانت موجودة فى الخارج فهل هى جسمية أو لا جسمية؟ وإن كانت لاجسمية فهل هى مفارقة للمحسوسات أو لا وجود لها إلا فيها ؟ هذا بحث دقيق ويقتضى مناقشة طويلة لا يتسع لها موضوعنا»[٢] . وضع فرفوريوس المشكلة إذن ، وترك لخلف حلها .

والأمر هو أن لدينا الأشخاص من جانب ، والأجناس والأنواع من جانب آخر . ونحن نقرر وجود الأولى لأننا نراها ونلمسها ونحس بها فى اختصار ، أما الثانية فسبيلنا إليها تصور ذهنى محض . فهل نعترف لها بوجود واقعى كوجود الأشخاص ، أو هى ليست إلا ضربا من التجريد الذى كونه الذهن واللغة ، أو نثبت لها وجودا من نوع خاص غير الوجود الحسى ؟ هذه هى المذاهب الثلاثة التى أثارتها مشكلة الكليات ، وهى الواقعية ، والاسمية ، والتصورية .

فالواقعيون ، وفى مقدمتهم القديس أنسيلم ، يرون أن الأجناس والأنواع أشياء موجودة ، بل هى كل الأشياء ، لأنها النماذج الأولى للعالم الحسى جميعه[٣] . والاسميون ، وعلى رأسهم رسلان ، يذهبون إلى أنها ليست إلا مجرد ألفاظ

---

(١) Charles, *Nominalisme*, dans *Dict. d. sc. philos.*, p. 1198.

(٢) Porphyre, *Introduction*, ch. *1*, §3

(٣) Charles, *Réalisme*, dans *Dict. d. sc. ph s.*, p. 1462; Gilson, *La philos. au moyen âge*, Paris, 1922, *t. I*. *p.* 27 et suiv.

تدل على أفكار عامة ، وبما أنها لا ترى فلا وجود لها ، لأن الموجود هو المرئى وحده[١] . ورغبة فى التوفيق بين هذين الطرفين المتقابلين ينحو التصوريون ، ومنهم أبيلار ، منحى وسطا ، فيقولون إن الكليات ليست أشياء ولا ألفاظا ، وإنما هى تصورات ذهنية ، وإذن لها وجود ذهنى منطقى ، أما خارج الذهن فلا وجود لها بحال[٢] . ولهذه الاتجاهات الثلاثة أثرها فى الفلسفة المسيحية ، وخاصة فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر[٣] .

وكان طبيعيا أن تلفت عبارة فرفوريوس أنظار المسلمين بدورهم ، ولكن من الخطأ أن يظن أنها أثارت لديهم ما أثارته لدى المسيحيين[٤] . وأوضح صدى لها ، فيما وصلنا ، ما نلحظه عند ابن سينا فى "المدخل" ، فيعقد لها فصلا من أطول فصوله ، عنوانه : "فى الطبيعى والعقلى والمنطقى"[٥]. وفيه يبين أن للمعانى أنواعا ثلاثة من الوجود ، فهى موجودة أزلا فى العقل الفعال مع الصور والنفوس البشرية ، قبل الكثرة والأعيان الخارجية[٦]. وموجودة أيضا فى الكثرة والأعيان الخارجية وجودا عرضيا وبالقوة ، لأنها أفرادها وما صادقها ، وكل كلى موجود فى أفراده[٧] . وموجودة أخيرا فى الذهن بعد الكثرة والأعيان الخارجية ، لأنها مستمدة منها ومأخوذة عنها[٨] . ومن هنا نشأت الأقسام الثلاثة للجنس : طبيعى قبل الكثرة ، وعقلى فى الكثرة ، ومنطقى بعد الكثرة .

---

(١) Charles, *Nominalisme* dans *Dict. d. sc. Philos.*, p. 1198.

(٢) Id., Abailard, *Conceptualisme*, dans *Dict. d. sc. philos.*, p. 2-3;290.

(٣) Jourdain, *La philos. de St. Thomas d'Aquin*, Paris 1858. t.I., p. 263 et suiv.

(٤) يزعم شميلدرز (*Essai*, p.7) وكارادى فو (Aflāṭūn, dans *Encyc. de l'Islam*). خطأ أن مشكلة الكليات وجدت لدى المتكلمين أو الفلاسفة المسلمين بقدر ما عرفت لدى المسيحيين .

(٥) ابن سينا ، المدخل ، ص ٦٥ — ٧٢ .

(٦) المصدر السابق ، ص ٦٧ .

(٧) المصدر السابق ، ص ٦٦ .

(٨) المصدر السابق ، ص ٦٩ .

ويلاحظ ابن سينا — وبحق — أنهم درجوا على أن يقصروا هـذا الوجود الثلاثى على الأجناس والأنواع، مع أنه يصدق على الكليات جميعها[١]. ويلاحظ أيضا أن الكلى فى نفسه معنى ، سواء أكان موجودا فى الأعيان أم متصوّرا فى النفس، وهو بهذا لا يوصف بأنه عام أو خاص ، وإنما يلحقه هذا الوصف من الأفراد التى يصدق عليها[٢]. فالجنس الطبيعى هو تلك الحقيقة الكلية فى ذاتها والصـالحة لأن تصبح جنسا بتصـوّرها فى الذهن أو بتحققها فى الأفراد[٣] . والجنس العقلى هو القدر المشترك بين الأفراد من هذه الحقيقة ، والأساس الذى يقوم عليهـا انطواؤها تحت صنف واحد[٤] . والجنس المنطقى هو مجموعة الخصائص المقولة على كثيرين مختلفين بالنوع[٥] .

وعلى هذا فالكلى له نواح ثلاث ، ناحية ميتافيزيقية يلحظ فيها أنه صورة مجردة خارجة عن الزمان والمكان ، وأخرى موضوعية يصـدق بهـا على أفراد كثيرين ندركه فيهـا ونستخلصه منهـا ، وثالثة منطقية يصـبح بها مجموعة من الخصائص التى تقال على صنف معين . غير أن التفرقة بين الأجناس الثلاثة لاتخلو من غموض وقلق ، وأسماؤها لاتتلاقى مع مسمياتها تمام الملاقاة . ويظهر أن ابن سينا أحس بذلك ، ولم يعد إليها فى بحوثه الأخرى ، واكتفى بذكر الكلى مبينا ما له من وجود ثلاثى[٦] .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٦٥ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) المصدر السابق ، ص ٦٦ .

(٤) المصدر السابق .

(٥) المصدر السابق .

(٦) انظر مثلا " الشفاء " (مخطوط المتحف البريطانى) ص ٣٦٠ (ا) سطر ١٦ وما بعده .

لم يكن ابن سينا أول من قال فى العالم العربى بهذا الوجود الثلاثى ، فقد سبقه إليه فيما يظهر يحيى بن عدى المترجم اليعقوبى والمنطقى المشهور الذى توفى قبل مولده ببضع سنين [١] . وتعزى إليه رسالة عنوانها : « فى الموجودات الثلاثة الإلهى والطبيعى والمنطقى » ؛ وفى العنوان ، وإن لم تصلنا هذه الرسالة ، ما يؤذن بأنها ترتبط بنظرية الوجود الثلاثى السابقة [٢] . ولعله أخذها عن أستاذه الفارابى الذى يعرضها عرضا يلتقى مع ما قال به ابن سينا . فيجيب عن سؤال وجه إليه عن كيفية وجود الكليات قائلا إنها موجودة وجودا ثانويا فى الأشخاص ، ولذا سميت الجواهر الثوانى ، وموجودة أيضا فى ذاتها من حيث إنها قائمة باقية والأشخاص ذاهبة مضمحلة [٣] . ويضيف إلى هذا أنها توجد فى الذهن بعد أن تصبح معقولات جردت من الأفراد واستخلصت منها [٤] .

واضح أن هذا الوجود الثلاثى ضرب من التوفيق الذى امتازت به الفلسفة الإسلامية ، فالكلى الأزلى القائم بذاته الموجود فى العقل الفعّال شبيه كل الشبه بمثل أفلاطون ، والكلى الملحوظ فى أفراده والمستخلص فى الذهن ، ليس شيئا آخر سوى نظرية التجريد الأرسطية . وعلى هذا نخطئ إن قلنا مع مونك إن فلاسفة الإسلام لا يمكن أن يكونوا إلا اسميين ، أو قلنا مع كارادى ڤو إنهم واقعيون [٥] . ذلك لأنهم فى الحقيقة جمعوا بين الاسمية والواقعية ، بين الأرسطية والأفلاطونية ، على نحو ما صنع رجال مدرسة الإسكندرية [٦] . والكليات عندهم من حيث اكتسابها مستمدة من الأشخاص والعالم الحسى ، ومن حيث أصلها ومنشؤها موجودة أزلا فى العقل الفعّال .

---

(١) توفى يحيى هذا سنة ٣٦٤ هـ ، قبل ميلاد ابن سينا بست سنوات .

(٢) القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٦٣ ؛ Périer, *Yahya b. 'Adi*, p. 96.

(٣) الفارابى ، الثمرة المرضية ، ص ٨٧ — ٨٩ .

(٤) Madkour, *La place d'Al-Fārābī*, p. 139-146.

(٥) Munk, *Mélanges*, Paris, 1927, p. 327; Carra de Vaux, *Aflâtûn*, art. cit. p 179.

(٦) Vacherot, *Hist. crit. de l'Ecole d'Alex.* ...

ولعل هذا التوفيق هو الذى مكّن لنظرية الوجود الثلاثى الإسلامية فى العالم المسيحى . فألبير الأكبر يعتنقها بنصها ، والقديس توماس بعد أن شرح نظرية أرسطو الاسمية أحل الكليات محلها فى العقل الفعّال[١] . وزعيما الدومينيكانية هذان يفرقان كما فرق ابن سينا بين الأجناس الثلاثة : الجنس الطبيعى (genus naturale)، والجنس العقلى (genus mentale)، والجنس المنطقى (genus logicum)[٢] . ولم تكن المدرسة الفرنسسكانية أقل تأثرا بهذه النظرية من زميلتها الدومنكانية ، فدنس اسكوت ممثلها الأول يقول بها ، ويقرر أن للكليات ثلاثة أنواع من الوجود[٣] . وهناك تعبيرات مشهورة فى اللاتينية ، وهى وحدها تفصح عن أصلها العربى ، فيقال إن الكليات موجودة ante res (قبل الكثرة) ، أو in rebus (فى الكثرة) ، أو post res (بعد الكثرة)[٤] . وباختصار ارتبطت نظرية الوجود الثلاثى بنظريتى العقل والمعرفة الإسلاميتين ، وشاركتهما فيما أحدثتاه من حركة فى الفلسفة المسيحية ، وخاصة فى القرن الثالث عشر .

(ج) المخطوطات التى قام عليها

لقد كان مخطوط المتحف البريطانى نقطة البدء لهذا النشر الذى نحن بصدده، ذلك لأنه أول مخطوط وقعت يدنا عليه ، ويرجع عهدنا به إلى نحو خمس عشرة سنة مضت ، يوم أن اتخذناه أساسا لدراسة تاريخ "الأرجانون" فى العالم العربى[٥] . ولم نلبث أن ضممنا إليه مخطوطات أخرى منها ما هو أصح منه

(١) Janet et Séailles, *Hist. de la philos.* p. 510; Jourdain, *La philos. de St. Thomas II.* p 373.

(٢) Janet et Séailles, op. cit., p. 511.

(٣) Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot.*, dans *Archives*, 1928, p. 129 et suiv.

(٤) Prantl. *Gesch. d. Logik II, 347 - 350.*

(٥) Madkour, *L'Organon*, p. 20.

وأصدق ، جمعناها من القاهرة واستانبول ولندن . وتوفر لدينا منها عدد لا بأس به ، واستخدمناها جميعا ما استطعنا ، وأثبتنا رواياتها فى الهامش عند الاختلاف والمغايرة ، ورمزنا لكل واحد منها برمز خاص . وسنصفها باختصار ، ونوازن بينها بوجه عام ، وها هى ذى مرتبة ترتيبا أبجديا على حساب رموزها :

(١) بخيت ورمزه ب
(٢) بخيت (هامش) « بخ
(٣) دار الكتب « د
(٤) دار الكتب(ا) « دا
(٥) سليمانية (داماد) « س
(٦) عاشر « ع
(٧) على أميرى ورمزه عا
(٨) متحف بريطانى « م
(٩) نور عثمانية « ن
(١٠) مكتب هندى « هـ
(١١) ينى جامع « ى

١ و ٢ — بخيت وبخيت (هامش) :

مكتبة الأزهر ، ٣٣١ خصوصية، ٢٤١٥ بخيت؛ ١٢,٥ × ٢٢، ٩ × ١٧,٥؛ ٤٤١ ورقة ، ٤٢٧ للنص ، ١٤ للفهرس بأكمله ، عدا ورقات بيضاء ؛ ٤١ سطرا × ٢٧ كلمة فى المتوسط .

ظاهره : عنوان بخط مختلف ، بقلم فارسى ، وهو : "كتاب الشفاء لأبى على بن سينا مكمل ومتمم لا نظيرله " ، وتمليكات آخرها للشيخ بخيت الذى وقفه على أهل العلم سنة ١٣٢٨هـ

أوله : « بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب . الحمد لله رب العالمين وصلاته على محمد وآله أجمعين ، هذا كتاب "الشفاء" للشيخ أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا رضى الله عنه ، وفى صدره كلام لأبى عبيد عبد الواحد بن محمد الجوزجانى . قال أبو عبيد : أحمد الله على نعمه » .

آخره : « ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد، ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية يكاد أن يصير ربا إنسانيا ،وكاد أن تحل عبادته بعد الله تعالى، وهو سلطان العالم الأرضى وخليفة الله فيه » .

مشتملاته : كامل الأجزاء .

خطه نسخى دقيق مقروء واضح، منقوط ، مضبوط عند الحاجة ، حبره أسود، عناوينه وأشكاله الهندسية بالحبر الأحمر ؛ ورقه جيد وإن يكن فيه ترميم وآثار رطوبة وأكل أرضة وخاصة فى السبع ورقات الأولى .

ليس فيه اسم الناسخ ، مما يدل غالبا على أنه غير محترف ، ولا مكان النسخ ولا زمانه، والأرجح أنه يصعد إلى القرن السابع الهجرى .

على هامشه تصحيحات وتعليقات بقلم الناسخ نفسه ، والتصحيحات مأخوذة عن نسخة أخرى يشير إليها الناسخ بحرف (خ) ، وهى التى سميناها بخيت (هامش) ، ورمزنا لها بحرف (بخ) ، واعتبرناها مخطوطا قائما بذاته ، لما اشتملت عليه من روايات ؛ والتعليقات تدل على أن الناسخ من المشتغلين بالعلوم الفلسفية .

٣ — دار الكتب :

دار الكتب ، ٨٩٤ فلسفة ؛ ١٨,٥ × ٢٤,٥ ، ١١,٥ × ١٨,٥ ؛ ٨٧٦ ورقة ، ٢٩ سطرا × ١٨ كلمة .

ظاهره : العنوان الآتى : " كتاب الشفاء للشيخ أبو على سينا " ، وعليه أختام مختلفة ولا تمليك به .

أوله : « بسم الله الرحمن الرحيم . رب زدنى علما بالحق — المقالة الأولى فى الفن الأول من الجملة الأولى وهى فى المنطق . فصل فى الإشارة إلى ما يشتمل عليه الكتاب قال الشيخ أبو على » .

آخره : آخر (ب) .

مشتملاته : الكتاب جميعه عدا ٢٠ ورقة من أول الإلهيات .

خطه تعليق دقيق ممتاز ، غير مضبوط ولا منقوط ، صعب القراءة ، حبره أسود وعناوينه بالحبر الأحمر؛ فيه بياض للأشكال والرسوم الهندسية والموسيقية، ولا هوامش فيه ، ورقه أصفر جيد لا خرم فيه ، ولا أكل أرضة .

ذكر اسم ناسخه ، ولم يذكر مكان النسخ ولا زمانه ، ونرجح أنه يرجع إلى القرن الحادى عشر الهجرى .

٤ — دار الكتب (١) :

دار الكتب، ٢٦٢ حكمة ؛ ٢١ × ٢٦ ، ٨ × ١٩ ؛ تسع مجلدات متفاوتة الحجم ، أكبرها ٥٥٠ ورقة ، والباقى غير مرقم ، ٢١ سطرا × ١٠ كلمات .

ظاهره : عنوان الكتاب بدون تمليك .

أوله : أول (ب) .

آخره : آخر (ب) .

مشتملاته : كامل الأجزاء .

خطه نسخى جميل ، منقوط وغير مضبوط ، عناوينه بالحبر الأحمر ؛ فيه أخطاء كثيرة ، وبياض لكلمات لم يعرفها الناسخ ، وهامش واسع بدون تعليق ولا تصحيح ، ورقه جيد وحديث .

من نسخ دار الكتب ، وبنساخ مختلفين ، فرغ منه سنة ١٣٣٧هـ ، ومأخوذ من نسخة أخرى تصعد إلى ٩٩٢ هـ .

٥ — سليمانية (داماد) :

داماد ، ٨٢٤ ؛ ١٧,٥ × ٢٧ ، ١١ × ١٩,٥ ؛ ٤٢٠ ورقة ، ٣٠ سطرا × ١٦ كلمة .

ظاهره : " أول فى شفاء ابن سينا فى قسم المنطقيات " ، وعليه أختام وتمليكات مختلفة .

أوله : أول (ب) .

آخره : (من كتاب الشعر) " وأما هاهنا فلنقتصر على هذا المبلغ ، فإن وكد غرضنا الاستقصاء فيما ينتفع به من العلوم " .

مشتملاته : مقصور على المنطق .

خطه نسخى غير جيد ، قليل النقط خال من الشكل ، عديم الفواصل بين الفصول ، صعب القراءة ، فيه تصحيحات وهوامش فى الصفحة الأولى فقط تعزى إلى نسخة أخرى .

لا يعرف ناسخه ولا مكان نسخه ، ونص على أنه فرغ منه سنة ٨٣٤ هـ .

٦ — عاشر :

عاشر ، ٢٠٧ ؛ ١٨,٥ × ٢٦ ، ١١,٥ × ١٨ ؛ ٣٤٩ ورقة ، ٢٣ سطرا × ١٦ كلمة .

ظاهره : بقلم فارسى " الأول من الشفاء لأبى على " ، وعليه تمليكات آخرها باسم عبد القادر مصطفى عاشر .

أوله : أول (ب) .

آخره : "تم الجزء الأول من كتاب الشفاء وهو القياس" .

مشتملاته : فنون المنطق الأولى الأربعة .

خطه نسخى جميل ، منقوط كثير الضبط ، حبره أسود وعناوينه بالحبر الأحمر ، فيه اختصارات متداولة ، وتصحيحات بخط الناسخ ، وتعليقات بقلم آخر ، به خرم كبير فى "المدخل" .

ذكر اسم ناسخه ، ولم يذكر مكان نسخه ، ونص على أنه فرغ منه سنة ٦٨٠ هـ .

٧ — على أميرى :

على أميرى ، ١٥٠٤ ؛ ١٣ × ٢٣٫٥ ، ١٠ × ٢٠ ؛ ٢٢٤ ورقة ، ٣٥ سطرا × ١٣ كلمة .

ظاهره : "كتاب منطق الشفاء لأبى على بن سينا" ، وأختام كثيرة مطموسة .

أوله : أول (ب) .

آخره : «فإذن يجب أن تكون الواسطة فى الفراسة أعم من الأصغر لا محالة ، ومساوية للأكبر ، وترجع إلى القياسات المذكورة » .

مشتملاته : فنون المنطق الأولى الأربعة .

خطه نسخى واضح مقروء ، قليل النقط غير مشكول ، عناوينه بخط أكبر ، ولا تعليق فيه ولا تصحيح .

لم يذكر اسم ناسخه ولا مكان نسخه ، ونص على أنه فرغ منه سنة ٦٧٤ هـ .

٨ — متحف بريطانى :

British Museum ، ٧٥٠٠ ؛ ١٤ × ٢٠ ، ١٠ × ١٨ ؛ ٣٨٤ ورقة ، ٤٩ سطرا × ٢٥ كلمة .

ظاهره : عنوان الكتاب وتمليك لمن يدعى عاصم بن إبراهيم بن حيدر ، وبعض كلمات فارسية .

أوله : أول (ب) .

آخره : فصل فى المعاد ، ونهايته " فحينئذ ربما تخيلنا منها خيالا طفيفا وضعيفا ، وخصوصا ... "

مشتملاته : المنطق والطبيعيات والإلهيات ما عدا المقالة الأخيرة .

خطه نسخى مقروء صغير ، منقوط فى غير عناية ، مضبوط فى غير دقة ، فيه اختصارات مثل " يق " (يقال) و " ح " (حينئذ) ؛ فيه أخطاء إملائية واضحة ؛ والنسخة خزائنية محلاة .

لا ذكر للناسخ ولا مكان النسخ أو زمانه ، والأرجح أنه من صنع القرن الحادى عشر الهجرى .

٩ — نور عثمانية :

نور عثمانيـة ، ٢٧٠٨ ؛ ١١,٥ × ٢٠ ، ٧ × ١٤,٥ ؛ ٦٦٦ ورقة ، ٢٩ سطرا × ٢٠ كلمة .

ظاهره : ختم وتمليك .

أوله : أول (د) .

آخره : لم يصلنا بعد .

مشتملاته : المنطق والطبيعيات والإلهيات ، ولم يصلنا منه إلا المنطق عدا الفن التاسع .

خطه نسخى متوسط القراءة ، منقوط غير مضبوط ؛ عناوينه بالحبر الأحمر .

لم نقف على ناسخه ، ولا على مكان نسخه ولا زمانه ، والأغلب أنه يرجع إلى القرن العاشر الهجرى .

١٠ — مكتب هندى :

India Office ، ٤٧٥٢ ؛ ١٥ × ٢٢ ، ١٠ × ١٨ ؛ ٤١١ ورقة ؛ ٣٠ سطرا × ٢٠ .

ظاهره : تمليك وترجمة مختصرة لابن سينا .

أوله : أول (ب) .

آخره : آخر (س) .

مشتملاته : فنون المنطق التسعة .

خطه نسخى واضح حديث ، منقوط غير مضبوط ، ليست فيه أخطاء إملائية ، بهامشه تصحيحات ؛ النسخة خزائنية نفيسة محلاة فى أول صفحة بالذهب .

كتبها ناسخ فى كشمير سنة ١١٤٨ هـ ، نقلا عن ناسخ آخر فى سنة ٨٩١ .

١١ — ينى جامع :

ينى جامع ، ٧٧٢ ؛ ٢١ × ٢٨ ، ١٥ × ٢٠,٥ ؛ ٣١٠ ورقات ، ٣١ سطرا × ٢٣ كلمة .

ظاهره : عنوان داخل حلية ، وعنوان جانبى : "كتاب منطق الشفاء" ، وترجمة مختصرة لابن سينا ، وتمليكات تصعد الى سنة ٩٠٢هـ .

أوله : أول (ب) .

آخره : آخر (س) .

مشتملاته : فنون المنطق التسعة .

خطه نسخى حسن واضح ، منقوط وغير مضبوط ، عناوينه بالحبر الأحمر ؛ الورقات ١٠ — ٧٤ بخط آخر أحدث .

لا ذكر للناسخ ، ولا لمكان النسخ ، ونص على أن تاريخه سنة ٦٢٨ هـ .

* * *

هذه هى المخطوطات التى عوّلنا عليها فى هذا الجزء ، ولو كانت كلها فى أيدينا منذ البداية لكان لنا إزاءها شأن آخر ، إن فى الإحالة عليها وذكر رواياتها ، أو فى ربط بعضها ببعض . ولكنها وصلتنا تباعا فسوينا بينها ، ونظرنا إليها نظرة متعادلة إلى أن يقوم الدليل على العكس . وكانت تجربتنا فى هذا طويلة مضنية أحيانا ، إلا أنا نرجو أن يستفاد منها فى الأجزاء التـالية .

وقد أسفرت عن أن هذه المخطوطات متفاوتة تاريخا وقيمة . فخمسة منها تصعد إلى القرن السابع الهجرى على الأقل ، وهى : ب ، بخ ، ع ، عا ، ى ؛ وواحد إلى القرن التاسع ، وهو س ؛ وآخر إلى القرن العاشر ، وهو ن ؛ واثنان إلى القرن الحادى عشر ، وهما د ، م ؛ وواحد إلى القرن الثانى عشر ، وهو ه ؛ والأخير إلى القرن الرابع عشر ، وهو دا . والتزمنا فى إثبات تاريخها النص إن وجد ، وإلا رجحنـا اعتمادا على تباين الخطوط وما امتاز به كل عصر من طريقة خاصة فى الكتابة . ولهذا التاريخ أثره فيما يمكن أن يعقد بينها من صلة ، وما يعين على رد بعضها إلى بعض ، أو رد المتعاصر منها إلى أصل أعلى .

وإذا أخذنا مبدأ "التلازم فى الوقوع" أساسا لافتراض نسب بينهما ، أمكن أن نلاحظ أن ب ، س يلتقيان فى أكثر من موضع ، ممـا يؤذن بأن أحدهما يرجع إلى الآخر أو أنهما معا يصدران عن أصل واحد . وبالمثل يمكن أن نعقد صلة بين ن ، د وبين ع ، ى . ولعل هذه الستة ترجع إلى مصـدر مشترك . ولن نحـاول الدخول فى تفـاصيل هذه الافتراضات ، فنظرة إلى ما أثبتناه فى الهامش من روايات كافية لتوضيحها . على أنه لم يحن الوقت بعد للبت فيها برأى قاطع ، ولا يزال الأمر يتطلب مقارنات أخرى ، وعسانا نستكمل هذا فيما يلى من أجزاء . وإنما أردنا فقط أن نوجه النظر إلى أن فى الإمكان محاولة إثبات نسب بين مخطوطات "الشفاء" العديدة ؛ ولهذه المحاولة أثر آخر ، وهو أنه إن لم يقطع بهذا النسب فإنه يعين على ترتيب هذه المخطوطات ترتيبا قيميا .

ولقد كشف درسنا لما استخدمناه فى "المدخل" من مخطوطات عن أنها متفاوتة فى قيمتها ، بحيث يمكن قسمتها إلى ثلاث طوائف متميزة . ففى قمتها نضع "ب" الذى نرى أنه أصحها وأوثقها ، لأنه ، فضلا عما امتاز به من نقط وضبط ، يشتمل على تصحيحات وتعليقات تؤذن بدقة ونزوع نحو التحقيق العلمى ، هذا إلى أن ناسخه — فيما يبدو — ملم بما ينسخه ومدرك له . ومن حسن الحظ أنه مكتمل الأجزاء ، مما سيجعله دعامة ثابتة لنشر "الشفاء" جميعه . وإذا كنا قد التزمنا طريقة "النص المختار" فإنا نستطيع أن نقرر فى آخر الأمر أن نصنا الذى اخترناه فى "المدخل" أشد ما يكون التقاء معه .

ويكاد "س" يتساوى مع هذا المخطوط فى الرتبة ، وهما كما قدمنا متشابهان ومتلاقيان فى رواياتهما . وكثيرا ما طابق ترجيحنا ما أثبتاه ، لأنه الأظهر والأسلم .

وفى الطرف الآخر نضع "د ا" ، فهو أضعفها ولا يعول عليه ، ولهذا لم نلبث أن صرفنا النظر عنه . وبين هذين الطرفين تجىء المخطوطات الأخرى ، إذا ما استثنينا "بخ" الذى هو مكمل للمخطوط "ب" . ولا ننكر أن هذه المخطوطات السبعة تتفاوت فى قيمتها نوعا ، إلا أنه تفاوت لا يفصل بينها فصلا تاما ، وفى بعضها ما يكمل البعض الآخر .

ومن محاسن الصدف أنه فى الوقت الذى كنا نحقق فيه نص المدخل العربى كانت الآنسة دلفرنى بصدد تحقيق نصه اللاتينى ، وتوفر لها فى ذلك عدد من المخطوطات لا بأس به[1] . وقد اشتركت معنا زمنا ، وحاولنا ما أمكن مقابلة الترجمة اللاتينية بالأصل العربى ونرجو أن يكون لهذه المقابلة أثرها فيما ستنشره . ووضعت تحت تصرفنا أخيرا نسخة مخطوطة من النص الذى ارتضته . وكم كنا

---

(1) Mlle Marie Thérèse d'Alverny, conservateur - adjoint des manuscrits de la Bibliothèque Nationale.

نود أن نضيف هذا إلى ما أثبتناه من روايات، ونبرز أثره فى الجزء الذى ننشره اليوم ، ولكنا خشينا أن يعد من سبق الحوادث الإحالة على نص لم ينشر بعد، خصوصا ولا يزال لمحققته كامل الحرية فى أن تغير فيه وتبدل . واكتفينا بأن نستعين به فيما شئنا أن نستخلصه فى الخاتمة من مصطلحات عربية مع ذكر مقابلها فى اللاتينية ، وأن نرجح فى ضوئه رواية على أخرى إذا التبس الشكل ، لأن الكتابة اللاتينية فى هذا فاصلة .

***

وقبل أن أختم هذه المقدمة ، لا يفوتنى أن أسجل ذلك المجهود المشكور الذى بذله الأب جورج شحاته قنواتى ، والأستاذان محمود الخضيرى ، وأحمد فؤاد الأهوانى فى إخراج هذا الجزء ، ولا يساورنى شك فى أنهم سيتابعون حلقات سلسلة "الشفاء" الطويلة التى نرجو لها أن تتم ، وتتم قريبا[1] .

يونيه ١٩٥١

(١) ساهم أيضا سعيد افندى زايد المحرر بمجمع فؤاد الأول للغة العربية فى هذا العمل بنصيب نحرص على أن نسجله .

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب

الحمدُ لله رَبِّ العالمين ، وصلاته على محمد وآله أجمعين .

هذا كتاب الشفاء للشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا — لقاه الله ما يليق بإحسانه — وفى صدره كلام لأبى عبيد عبد الواحد بن محمد الجوزجانى . ٥

قال أبو عبيد : أحمد الله على نعمه ، وأسأله التوفيق لمرضاته ، وأصلى على نبيه محمد وآله . و بعد : فقد كانت محبتى للعلوم الحِكْمية ، ورغبتى فى اقتباس المعارف الحقيقية ، دعتانى إلى الإخلال ببلادى ، والمهاجرة إلى مستقَر الشيخ الرئيس أبى على — أدام الله أيامه — من البلاد ؛ إذ كان ما وقع إلىّ من خبره ، ١٠ وعُرِض علىّ من كلامه ، يقتضى الميلَ إليه عن سائر من يُذْكر بهذه الصناعة ، ويعتزى الى هذه الجملة . وقد كان بلغنى من خبره أنه مهر فى هذه العلوم ، وهو حَدَثٌ لم يَسْتَوِ به الشباب ، ولا أربى على العِقْدين من العمر ، وأنه كثير التصانيف ، إلا أنه قليل الضنّ بها ، والرغبةِ فى ضبط نسخها . فحقَّت رغبتى فى قصده ، وملازمته ، والإلحاح عليه ، والالتماس منه أن يهتم بالتصنيف ١٥ وأهتم بالضبط . فيممته وهو بجرجان ، وسنُّه قريب من اثنتين وثلاثين سنة ، وقد بُلِيَ

(٢) وما... أنيب : وبه أعوذ وأستعين ع ؛ رب يسر وأعن عا ؛ رب زدنى بالحق وعملا بالخير ن || أنيب : + رب زدنى علما بالحق د || عليه... أنيب : ساقطة من م (٣) الحمد... أجمعين : ساقطة من ع ، عا ، ن ، ه || على : + نبيه م ، ى (٤ — ٦) هذا ... الجوزجانى : ساقطة من عا || كلام الجوزجانى كله من صفحة ١ إلى صفحة ٤ : ساقط من د ، ن (٤) الرئيس : ساقطة من ب || للشيخ الرئيس أبى : صنفه الشيخ الرئيس أبو ه (٥) لقاه الله ما يليق بإحسانه : رضى الله عنه ب ؛ رحمة الله عليه س ؛ رحمه الله ع ، ه (٧) الله : + سبحانه وتعالى د ا (٩) الحقيقية : الإلهية ه || دعتانى : دعتنى عا (١٠) أدام الله أيامه : ساقطة من ب ، ى ؛ رحمة الله عليه هامش س ؛ رحمه الله ع ، عا ؛ أحسن الله إليه م || إذ : إذا م (١٣) يستو : يستبق د ، ع || العقدين : عقدين ب ، س ، ع ، عا ، ه (١٤) نسخها : صحتها د ا || فحقت : فحققت : ب ، ع ، م
(١٥) الإلحاح : الإلحاف ب ، س ، ه .

وغرضى فى اقتصاص هذه القصص، أن يوقف على السبب فى إعراضه عن شرح الألفاظ ، وفى اختلاف ما بين ترتيبه لكتب المنطق ، وما بين ترتيبه لكتب الطبيعيات والإلٰهيات ، وأن يُتَعجب من اقتداره على تصنيفه ما صنفه من كتب الطبيعيات والإلٰهيات ، والمدة عشرون يوما ، والكتب غائبة عنه ، وإنما يملى عليه قلبه المشغول بما منى به فقط . ٥

وسيجد المتأمل لهذا الكتاب بعين الاعتبار من النكت والنوادر والتفريعات والبيانات ما لا يجده فى جملة كتب السالفين ؛ والله الموفق لما فيه الخير .

[ومن هاهنا ابتداء الكتاب وكلام أبى على الحسين بن عبد الله ، أحسن الله إليه] .

---

(٢) شرح : شروح س ، ع ، عا ، ه (٣) تصنيفه : تصنيف س ، ه || صنفه : صنف ه (٤) من كتب : فى عا (٥) وإنما : إنما عا (٧) الخير : الخيرة س ، ه ، ى (٨) ومن ها هنا : وهذا ، هامش س ، عا ، ه || وكلام : من كلام س ، م ، ى || أبى على الحسين بن عبد الله : الشيخ الرئيس رحمه الله ع (٨ — ٩) أحسن الله إليه : رضى الله عنه ب ، س || أبى ... إليه : ؛ الحسين بن عبد الله بن سينا رحمه الله عا ؛ الشيخ الرئيس حجة الحق أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا أنار الله برهانه . وخدم بكتبها العبد الضعيف شريف ابن عبد اللطيف الحسنى سنة إحدى وتسعين وثمانمائة . كذا فى الأصل . ه .

بسم الله الرحمن الرحيم

الجملة الأولى فى المنطق وهى تسعة فنون

الفن الأول من الجملة الأولى فى المدخل وهو مقالتان .

المقالة الأولى منها تشتمل على أربعة عشر فصلا .

(١) البسملة ساقطة من ع ، م ؛ + رب أعن ى (٢) هذا الفهرس ساقط كله من د ، ن

(١٤) أقسامه : الأقسام ب ، س (١٩) وبعد : ومع ب ، ع ، ط ، م ، ه ، ى

(٢١) الخاصة : الخاصية م .

المقالة الثانية تشتمل على أربعة فصول

المقالة الأولى من الفن الأول من الجملة الأولى وهى فى علم المنطق

[الفصل الأول]

فصل فى الإشارة إلى ما يشتمل عليه الكتاب

قال الشيخ الرئيس أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا ، أحسن الله إليه : ٥

وبعد حمد الله، والثناء عليه كما هو أهله ، والصلاة على نبيه محمد وآله الطاهرين، فإنّ غَرَضَنا فى هـذا الكتاب الذى نرجو أن يُمْهِلَنا الزمان إلى ختمه ، ويصحَبَنا التوفيق من الله فى نَظْمه ، أن نودعه لباب ما تحققناه من الأصول فى العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين ، المبنية على النظر المرتب المحقق ، والأصول المستنبطة بالأفهام المتعاونة على إدراك الحق المجتهد فيـه زمانا طويلا ، حتى ١٠ استقام آخره على جملة اتفقت عليها أكثر الآراء ، وهجرت معها غواشى الأهواء. وتحريت أنْ أُودِعَه أكثرَ الصناعة ، وأن أشير فى كل موضع إلى موقع الشبهة ، وأحلّها بإيضاح الحقيقة بقدر الطاقة ، وأوردَ الفروعَ مع الأصول إلا ما أثق بانكشافه لمن استبصر بمـا نُبَصِّره، وتَحَقَّقَ ما نُصَوِّره ، أو ما عزب عن ذكرى ولم يَلُح لفكرى . واجتهدت فى اختصار الألفاظ جدا ، ومجانبـة التكرار ١٥ أصلا، إلا ما يقع خطأ أوسهواً ، وتنكبت التطويل فى مناقضة مذاهب جلية البطلان أومكفية الشغل بمـا نقرره من الأصول،ونعرفه من القوانين . ولا يوجد

(٢) المنطق : + تشتمل على أربعة عشر فصلا هـ (٥) الشيخ الرئيس أبو على : ساقطة من عا || أحسن الله إليه : رحمه الله ب ، س ، ع (٦) الطاهرين : ساقطة من م ، ى (٩) الفلسفية : ساقطة من د ، عا ، ن ؛ الحكمية د ا ، هـ (١٠) المجتهد : المجتهدة عا || فيه : فيها م ، ى (١١) آخره : أمره هـ (١٣) الأصول : الأصل ب ، د (١٤) استبصر : تبصر ن || وتحقق : وحقق ى (١٥) لفكرى : فى فكرى عا || ومجانبة : تجانبت د (١٦) خطأ : غلطا عا ، ن ، هـ ، ى .

فى كتب القدماء شئ يعتد به إلا وقد ضمّناه كتابنا هذا ؛ فإنْ لم يوجد فى الموضع
الجارى بإثباته فيه العادة وُجِدَ فى موضع آخر رأيتُ أنه أليق به ؛ وقد أضفتُ
إلى ذلك مما أدركتُهُ بفكرى ، وحصلتُهُ بنظرى ، وخصوصا فى علم الطبيعة
وما بعدها ، وفى علم المنطق .

٥ وقد جرت العادة بأن تطول مبادئ المنطق بأشياء ليست منطقية ، وإنما
هى للصناعة الحِكْمية ، أعنى الفلسفة الأولى ، فتجنبت إيرادَ شيءٍ من ذلك ،
وإضاعةَ الزمان به ، وأخّرتُهُ إلى موضعه .

ثم رأيتُ أن أتلو هذا الكتاب بكتاب آخر ، أسميه "كتاب اللواحق"، يتم مع
عمرى ، ويُؤرَّخُ بما يفرغ منه فى كل سنة ، يكون كالشرح لهذا الكتاب ،
١٠ وكتفريع الأصول فيه ، وبسط المُوجز من معانيه .

ولى كتاب غير هذين الكتابين ، أوردت فيه الفلسفةَ على ما هى فى الطبع ،
وعلى ما يوجبه الرأى الصريح الذى لا يراعى فيه جانب الشركاء فى الصناعة ،
ولا يُتّقَى فيه مِنْ شَقّ عصاهم ما يُتّقَى فى غيره، وهو كتابى فى "الفلسفة المشرقية".

وأما هذا الكتاب فأكثر بسْطا ، وأشدُّ مع الشركاء من المشّائين مساعدة .

١٥ ومن أراد الحق الذى لا مَجْمَجَةَ فيه ، فعليه بطلب ذلك الكتاب ، ومن أراد
الحق على طريق فيه ترضٍّ مّا إلى الشركاء وبسْطٌ كثير ، وتلويح بما لو فُطِن له
استُغْنِى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب .

---

(١) فى : من ى || يوجد : تجده عا (٢) وجد : وجدته د ا ، عا (٣) مما : ما د ، د ا ، عا
(٤) المنطق : + ان أحب م ، ن ، هامش ى (٥) ليست : ساقطة من هـ (٦) الفلسفة :
الحكمة هـ (١١) فيه : هذه عا || الفلسفة : الحكمة هـ || على ما : كما ى || هى : + عليه ن ، هـ
(١٢) الصريح : الصحيح س ، عا (١٣) الفلسفة : الحكمة بخ ، س ، هـ ؛ وفى هامش س : الفلسفة
(١٥) مجمجة : مجمجة م ؛ محجة ن [مجمج الكتاب خلطه وأفسده — اللسان] (١٦) بسط : تبسط م .

ولما افتتحتُ هذا الكتابَ ابتدأتُ بالمنطق ، وتحريت أن أحاذىَ به ترتيبَ كتب صاحب المنطق ، وأوردت فى ذلك من الأسرار واللطائف ما تخلو عنه الكتب الموجودة . ثم تلوته بالعلم الطبيعى ، فلم يتفق لى فى أكثر الأشياء محاذاة تصنيف المُـؤْتَمّ به فى هذه الصناعة وتذاكيره . ثم تلوته بالهندسة ، فاختصرت كتاب الأسْطُقسات لأوقليدس اختصارا لطيفا ، وحلَلْتُ فيه الشُبَه واقتصرت عليه . ثم أردفته باختصارٍ كذلك لكتاب المجسطى فى الهيئة يتضمن مع الاختصار بيانا وتفهيما ، وألحقتُ به من الزيادات بعد الفَرَاغ منه ماوجبَ أن يعلم المتعلم حتى تَتِمّ به الصناعة ، ويطابق فيه بين الأحكام الرصدية والقوانين الطبيعية . ثم تلوتُه باختصار لطيف لكتاب المدخل فى الحساب . ثم ختمت صناعة الرياضيين بعلم الموسيقى على الوجه الذى انكشف لى ، مع بحث طويل ، ونظر دقيق ، على الاختصار . ثم ختمتُ الكتابَ بالعلم المنسوب إلى ما بعد الطبيعة على أقسامه ووجوهه ، مشارا فيه إلى جُمَلٍ من علم الأخلاق والسياسات ، إلى أن أصنّف فيها كتابا جامعا مُفْرَدا .

وهذا الكتاب ، وإنْ كان صغيرَ الحجم ، فهو كثير العلم ، ويكاد لا يفوت متأمّلَه ومتدبرَه أكثرُ الصناعة ، إلى زيادات لم تجر العادة بسماعها من كتبٍ أخرى ، وأول الجمل التى فيه هو علم المنطق .

وقبل أن نشرع فى علم المنطق ، فنحن نشير إلى ماهية هذه العلوم إشارةً موجزة ، ليكون المتدبِّر لكتابنا هذا كالمطلع على جُمَلٍ من الأغراض .

(١) بالمنطق : بالميزان هـ (٢) صاحب : ساقطة من م || من : + لطائف هـ
(٧) وتفهيما : وتفهما د ؛ وتعليما ن || يعلم : يعلمه س ، ع ، ن ، ى (٨) بين : من م ، ن ، هـ ، ى (١٣) فيها : فيه عا (١٤) العلم : + والنفع د ا (١٦) التى : الذى عا
(١٧) فنحن نشير : نشير س ؛ نحن نشير ن ؛ فنشير هـ

[الفصل الثانى]

(ب) فصل فى التنبيه على العلوم والمنطق

فنقول : إنَّ الغرضَ فى الفلسفة أنْ يُوقَفَ على حقائقِ الأشياءِ كلِّها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه . والأشياء الموجودةُ إما أشياء موجودةٌ ليس وجودُها باختيارنا وفِعلنا ، و إما أشياء وجودها باختيارنا وفعلنا . ومعرفة الأمور التى ٥ من القسم الأول تسمى فلسفةً نظرية ، ومعرفة الأمور التى من القسم الثانى تسمى فلسفةً عملية . والفلسفة النظرية إنما الغاية فيها تكميل النفس بأن تعلم فقط ، والفلسفة العملية إنما الغاية فيها تكميل النفس ، لا بأن تعلم فقط ، بل بأن تعلم ما يُعْمَل به فتَعْمَل . فالنظريةُ غايتُها اعتقادُ رأيٍ ليس بعمل ، والعملية غايتُها معرفة رأى هو فى عمل ؛ فالنظرية أَوْلى بأن تُنْسب إلى الرأى . ١٠

والأشياء الموجودةُ فى الأعيان التى ليس وجودُها باختيارنا وفعلنا هى بالقسمة الأولى على قسمين : أحدهما الأمور التى تخالط الحركة ، والثانى الأمورُ التى لا تخالط الحركة ، مثل العقل والبارى . والأمور التى تخالط الحركة على ضربين : فإنها إما أن تكون لا وجود لها إلا بحيث يجوز أن تخالط الحركة ، مثل الإنسانية والتربيع ، وما شابه ذلك ، و إما أن يكون لها وجود من دون ذلك . فالموجودات التى ١٥ لا وجود لها إلا بحيث يجوز عليها مخالطة الحركة على قسمين : فإنّها إمّا أنْ تكون ،

---

(٢) والمنطق : وفى المنطق د ، م (٣) الفلسفة : الحكمة هـ (٤) الإنسان : الإنسان س || الموجودة : + فى الأعيان ع || موجودة : + فى الأعيان عا ، ن ، هـ ، ى (٥) و إما ... وفعلنا : ساقطة من ن (٦) فلسفة : حكمة هـ (٧) فلسفة : حكمة هـ ؛ ساقطة من د ، دا ، م || والفلسفة : والحكمة هـ (٨) والفلسفة : والحكمة هـ (٩) فالنظرية : والنظرية د ، عا ، م ، ى (١٠) فالنظرية : والنظرية م (١١) باختيارنا وفعلنا : باختيار منا وفعلى (١٣) والبارى : + تعالى ن || والأمور : وجل الأمور دا || ضربين : قسمين بخ ، س ، ع ، عا ، هـ ، ى || فإنها : ساقطة من ن ، هـ (١٤) يجوز : + عليها هـ (١٥) فالموجودات : والموجودات م (١٦) فإنها : ساقطة من د ، عا ، ن

لا فى القِوام ولا فى الوهم ، يصح عليها أن تُجَرَّد عن مادة مُعَيَّنة ، كصورة
الإنسانية والفَرَسية ، وإما أن تكون يصح عليها ذلك فى الوهم دون القِوام ،
مثل التربيع ، فإنه لا يُحْوِج تصوُّره إلى أن يُخَص بنوع مادة، أو يُلْتَفَت إلى حال
حركة . وأما الأمور التى يصح أن تخالط الحركة ، ولها وجود دون ذلك ، فهى
مثل الهوية ، والوحدة ، والكثرة ، والعِلِّية . فتكون الأمور التى يصح عليها ٥
أن تجرَّد عن الحركة ، إما أن تكون صحتُها صحةَ الوجوب ، وإما ألا تكون صحتُها
صحةَ الوجوب ، بل تكون بحيث لا يمتنع لها ذلك ، مثل حال الوحدة ، والهوية ،
والعلية ، والعدد الذى هو الكثرة . وهذه فإما أنْ يُنْظَرَ إليها من حيث هى هى ،
فلا يفارق ذلك النظرُ النظرَ إليها من حيث هى مجردة ، فإنها تكون من جملة النظر
الذى يكون فى الأشياء ، لا من حيث هى فى مادة ، إذ هى ، من حيث هى هى ، ١٠
لا فى مادة ؛ وإمَّا أن يُنْظَر إليها من حيث عَرَضَ لها عرضٌ لا يكون فى الوجود
إلا فى المـادة . وهذا على قسمين : إمَّا أن يكون ذلك العرض لا يصح توهمه
أن يكون إلا مع نسبةٍ إلى المـادة النوعية والحركة ، مثل النظر فى الواحد ، من
حيث هو نارٌ أو هواء ، وفى الكثير ، من حيث هو أُسْطُقسات ، وفى العلة ، من حيث
هى مثلا حرارة أو برودة ، وفى الجوهر العقلى ، من حيث هو نفس ، أى مبدأ ١٥
حركةِ بدنٍ ، وإنْ كان يجوز مفـارقته بذاته . وإمّا أنْ يكون ذلك العرض —
وإنْ كان لا يَعْرِض إلا مع نسبةٍ إلى مادة ومخالطة حركة — فإنه قد تُتَوَهَّمُ
أحوالُه وتُسْتَبانُ من غير نظرٍ فى المـادة المعيَّنة والحركة النظرَ المذكورَ ، مثل
الجمع والتفريق ، والضرب والقسمة ، والتجذير والتكعيب ، وسـائر الأحوال
التى تَلْحَق العدد ؛ فإنَّ ذلك يلحق العدد وهو فى أوهام الناس ، أو فى موجودات ٢٠

(٢) الإنسانية : الإنسان س || ذلك : + أى فى الوجود بالفعل ن || القوام : القيام س
(٤) يصح : ويصح م || ذلك : + كذلك ى (٥) والوحدة : والواحدة د (٧) مثل
حال : أى مثل عا || حال : ساقطة من هـ (٨) فإما : إما ى (١٠) الذى : التى هـ ، ى
(١٣) أن يكون : ساقطة من ن || والحركة : بالحركة ى (١٤) نار أو هواء : نار وهواء
ع ، ى (١٧) فإنه : ساقطة من ن (١٨) تستبان : نسباته م || النظر : والنظر ن

متحركة منقسمة متفرقة ومجتمعة ، ولكن تصور ذلك قد يتجرد تجردا مّا حتى لا يُحتاج فيه إلى تعيين مواد نوعية .

فأصناف العلوم إمّا أنْ تتناول إذن اعتبارَ الموجودات، من حيث هى فى الحركة تصورا وقواما ، وتتعلق بمواد مخصوصةِ الأنواع ، وإمّا أنْ تتناول اعتبارَ ٥ الموجودات ، من حيث هى مفارقة لتلك تصورا لا قواما ، وإمّا أنْ تتناول اعتبارَ الموجودات ، من حيث هى مفارقة قواما وتصورا .

فالقسم الأول من العلوم هو العلم الطبيعى . والقسم الثانى هو العلم الرياضى المحض ، وعلم العدد المشهور منه ؛ وأما معرفةُ طبيعةِ العددِ ، من حيث هو عدد، فليس لذلك العلم . والقسم الثالث هو العلم الإلٰهى . وإذْ الموجودات فى الطبع ١٠ على هذه الأقسام الثلاثة ، فالعلوم الفلسفية النظرية هى هذه .

وأمّا الفلسفةُ العملية : فإمّا أنْ تتعلق بتعليم الآراء التى تنتظم باستعمالها المشاركة الإنسانية العامية ، وتُعرَف بتدبير المدينة ،وتسمى علم السياسة ؛ وإمّا أنْ يكون ذلك التعلُّق بما تنتظم به المشاركة الإنسانية الخاصية ، وتُعرف بتدبير المنزل ؛ وإمّا أنْ يكون ذلك التعلق بما تنتظم به حال الشخص الواحد فى زكاء نفسه ، ١٥ ويسمى علم الأخلاق . وجميع ذلك إنما تُحَقَّقُ صحة جملته بالبرهان النظرى ، وبالشهادة الشرعية ، ويحقق تفصيلُه وتقديره بالشريعة الإلٰهية .

والغاية فى الفلسفة النظرية معرفةُ الحقِّ ، والغاية فى الفلسفة العملية معرفةُ الخير .

(١) ومجتمعة : مجتمعة س ، عا ، هـ ، (٢) تعيين : التعيين س ؛ تعين م (٣) فأصناف : وأصناف م ، ن ، ى (٣ — ٤) فى ... بمواد : ساقطة من م (٤) تصورا : وجودا ى ، هامش عا (٤ — ٥) مخصوصة ... هى : ساقطة من م (٥) هى : ساقطة من هـ (٦) قواما : قياما س (٩) وإذ : وإذا ى ؛ فإذا ع ؛ فإذ هـ (١٢) العامية : العامة ع ، عا ، ى (١٣) الخاصية : الخاصة ع ، ى (١٥) صحة : ساقطة من ن || جملته : + وجوبه ن (١٦) وبالشهادة : أو بالشهادة عا || الإلٰهية : الأهلية م

وماهيات الأشياء قد تكون فى أعيان الأشياء ، وقد تكون فى التصور ، فيكون
لها اعتبارات ثلاثة : اعتبار الماهية بما هي تلك الماهية غير مضافة إلى أحد
الوجودين وما يلحقها ، من حيث هى كذلك ؛ واعتبار لها ، من حيث هى
فى الأعيان ، فيلحقها حينئذ أعراض تخص وجودها ذلك ؛ واعتبار لها ، من حيث
هى فى التصور ، فيلحقها حينئذ أعراض تخص وجودها ذلك ، مثل الوضع ٥
والحمل ، ومثل الكلية والجزئية فى الحمل ، والذاتية والعرضية فى الحمل ، وغير ذلك
مما ستعلمه ؛ فإنه ليس فى الموجودات الخارجة ذاتية ولا عرضية حملا ،
ولا كون الشئ مبتدأ ولا كونه خبرا ، ولا مقدمة ولا قياسا ، ولا غير ذلك .
وإذا أردنا أن نتفكر فى الأشياء ونعلمها ، فنحتاج ضرورةً إلى أن نُدخِلها
فى التصور ، فتعرض لها ضرورةً الأحوال التى تكون فى التصور ، فنحتاج ١٠
ضرورةً إلى أن نعتبر الأحوالَ التى لها فى التصور ، وخصوصا ونحن نروم بالفكرة
أنْ نستدرك المجهولات ، وأن يكون ذلك من المعلومات . والأمور إنما تكون
مجهولةً بالقياس إلى الذهن لامحالة ، وكذلك إنما تكون معلومة بالقياس إليه .
والحال والعارض الذى يَعْرِض لها حتى ننتقل من معلومها إلى مجهولها ، هو حال
وعارض يعرض لها فى التصور ، وإن كان مالها فى ذاتها أيضا موجودا مع ذلك ، ١٥
فمن الضرورة أن يكون لنا علم بهذه الأحوال ، وأنها كم هى ، وكيف هى ،
وكيف تُعتبر فى هذا العارض . ولأن هذا النظر ليس نظرا فى الأمور ،
من حيث هى موجودة أحدَ نحوى الوجودين المذكورين ، بل من حيث ينفع
فى إدراك أحوال ذينك الوجودين ، فَمَنْ تكونُ الفلسفةُ عنده متناوِلةً للبحث

(٣) الوجودين : الموجودين م (٣—٤) وما يلحقها ... الأعيان : ساقطة من م (٤) حينئذ : أيضا ع (٤ — ٥) واعتبار ... ذلك : ساقطة من س (٥) حينئذ : ساقطة من ى
(٧) الخارجة : الخارجية ن ، ه ، ى (٨) مقدمة : كونه مقدمة ن || ولاقياسا : وقياسا س
(٩) ونعلمها : ونعملها د ؛ فنعلمها ى (١٠) فى : ساقطة من م || الأحوال : والأحوال ه
(١٤) معلومها إلى مجهولها : مجهولها إلى معلومها ن (١٥) ذلك : + الغرض عا
(١٦) وكيف هى : ساقطة من ى (١٧) العارض : العرض ع ، م ، ن ، ى
(١٨) الوجودين : الموجودين ى (١٩) الوجودين : الموجودين ى

عن الأشياء ، من حيث هى موجودة ، ومنقسمة إلى الوجودين المذكورين ، فلا يكون هذا العلمُ عنده جزأ من الفلسفة ؛ ومن حيث هو نافع فى ذلك ، فيكون عنده آلة فى الفلسفة ؛ ومَنْ تكون الفلسفةُ عنده متناولةً لكل بحث نظرى ، ومِنْ كل وجه ، يكون أيضا هذا عنده جزأ من الفلسفة ، وآلة لسائر أجزاء ٥ الفلسفة . وسنزيد هذا شرحا فيما بعد .

والمشاجرات التى تجرى فى مثل هذه المسألة فهى من الباطل ومن الفضول: أما من الباطل ، فلأنه لا تناقض بين القولين ، فإنَّ كل واحد منهما يعنى بالفلسفة معنى آخر ؛ وأما من الفضول ، فإنَّ الشغل بأمثال هذه الأشياء ليس مما يُجدى نفعا .

١٠ وهذا النوع من النظر هو المسمى علم المنطق ، وهو النظر فى هذه الأمور المذكورة ، من حيث يتأدى منها إلى إعلام المجهول ، وما يعرض لها من حيث كذلك لا غير .

[الفصل الثالث]

(ج) فصل فى منفعة المنطق

١٥ لما كان استكمال الانسان — من جهة ما هو إنسان ذو عقل — على ما سيتضح ذلك فى موضعه ، هو فى أن يعلم الحق لأجل نفسه ، والخير لأجل العمل به واقتباسه ، وكانت الفطرة الأولى والبديهة من الإنسان وحدهما قايلى المعونة على

---

(٢) فلا : ولا م || ومن حيث هو نافع : من حيث هى نافعة ع (٣) لكل : كل ع .
(٤) هذا : ساقطة من د (٦) مثل : ساقطة من هـ (٧) فلأنه : فإنه د ، ن ، ى
(٨) فإن : فلأن ع || بأمثال : بمثل م ، ى (٩) نفعا : شيئا عا (١١ — ١٢) من حيث كذلك : من حيث هى كذلك س ، ع : من حيث هى ذلك ى ؛ من حيث ذلك ب ، عا
(١٥) استكمال : استعمال : دا ، م || على ما : كما عا
(١٦) العمل : العلم م (١٧) والبديهة : + الغريزية هـ .

ذلك ، وكان جلُّ ما يحصل له من ذلك إنما يحصل بالاكتساب ، وكان هذا الاكتساب هو اكتساب المجهول ، وكان مُكْسِبُ المجهول هو المعلوم ، وجب أن يكون الإنسان يبتدئ أولا فيعلم أنه كيف يكون له اكتساب المجهول من المعلوم وكيف يكون حال المعلومات وانتظامها فى أنفسها ، حتى تُفيدَ العلمَ بالمجهول ، أى حتى إذا ترتبت فى الذهن الترتب الواجب ، فتقررت فيه صورة تلك المعلومات ٥ على الترتيب الواجب ، انتقل الذهن منها إلى المجهول المطلوب فعلمه .

وكما أن الشئ يُعْلَم من وجهين : أحدهما أن يُتَصور فقط حتى إذا كان له اسم فنُطِق به ، تمثل معناه فى الذهن ، وإن لم يكن هناك صدق أو كذب ، كما إذا قيل : إنسان ، أو قيل : افعل كذا ؛ فإنك إذا وقَفْتَ على معنى ما تخاطب به من ذلك ، كنتَ تصورته . والثانى أن يكون مع التصور تصديق ، فيكون إذا قيل لك مثلًا : إن ١٠ كلَّ بياضٍ عرضٌ ، لم يحصل لك من هذا تصور معنى هذا القول فقط ، بل صدَّقْتَ أنه كذلك . فأما إذا شككت أنه كذلك أو ليس كذلك ، فقد تصورت ما يقال ؛ فإنك لا تشك فيما لا تتصوره ولا تفهمه ، ولكنك لم تصدق به بَعْد ؛ وكل تصديق فيكون مع تصور ، ولا ينعكس . والتصور فى مثل هذا المعنى يفيدك أن يحدث فى الذهن صورة هذا التأليف ، وما يؤلف منه كالبياض ١٥ والعرض . والتصديق هو أن يحصل فى الذهن نسبةُ هذه الصورة إلى الأشياء أنفسها أنها مطابقةٌ لها ، والتكذيب يخالف ذلك . كذلك الشئ يُجْهَل من وجهين : أحدهما من جهة التصور ، والثانى من جهة التصديق ؛ فيكون كل واحد منهما لا يحصل معلوما إلا بالكسب ، ويكون كسبُ كلٍّ واحد منهما

(١ – ٢) وكان هذا الاكتساب : ساقطة من س (٢) مكسب : ما به يكسب س ؛ ما يكسب ع ؛ مكتسب ن ، ى ؛ ما به يكتسب هامش هـ (٤) أى : ساقطة من ع ، ى (٥) حتى : ساقطة من م || المعلومات : المعقولات م (١١) عرض : ساقطة من د (١٢) أنه : وأما ع || فأما : وأما س ، عا ، ن ، هـ (١٣) ولكنك : لكنك م (١٤) وكل : فكل هـ || فيكون : يكون هـ || مع : معه هـ || مثل : ساقطة من هـ (١٥) منه : منهما عا (١٧) مطابقة : متابعة هـ (١٩) واحد : ساقطة من س .

بمعلوم سابق متقدم ، وبهيئة وصفة تكون لذلك المعلوم ، لأجلها ينتقل الذهن من العلم بها إلى العلم بالمجهول . فهاهنا شئ من شأنه أن يفيد العلمَ بالمجهول تصوُّرُه ، وشئٌ من شأنه أن يفيد العلمَ بالمجهول تصديقُه . ولم تجر العادة بأن يُفْرض للمعنى الجامع — من حيث علمه يفيد علم تصور شئ — اسمٌ جامع ، أو لم

٥ يبلغنا ؛ لأنَّ منه حدًّا ، ومنه رسما ، ومنه مثالا ، ومنه علامة ، ومنه اسما ، على ما سيتضح لك ، وليس لنا يشترك فيه اسم عام جامع . وأما الشئ الذى يترتب أولا معلوما ، ثم يُعْلم به غيره على سبيل التصديق ، فإنَّ ذلك الشئ يسمى — كيف كان — حجة ؛ فمنه قياس ، ومنه استقراء ، ومنه تمثيل ، ومنه أشياء أخرى .

١٠ فغاية علم المنطق أن يفيد الذهنَ معرفةَ هذين الشيئين فقط ؛ وهو أن يعرف الإنسان أنه كيف يجب أن يكون القول المُوقِعُ للتصور ، حتى يكون مُعَرِّفاً حقيقة ذات الشئ ؛ وكيف يكون ، حتى يكون دالا عليه ، وإنْ لم يُتَوصل به إلى حقيقة ذاته ؛ وكيف يكون فاسدا ، مُخَيِّلا أنه يفعل ذلك ، ولا يكون يفعل ذلك ، ولمَ يكون كذلك ، وما الفصول التى بينها ؛ وأيضا أن يعرف الإنسان أنه

١٥ كيف يكون القول الموقع للتصديق ، حتى يكون موقعا تصديقا يقينيا بالحقيقة لا يصح انتقاضه ؛ وكيف يكون حتى يكون موقعا تصديقا يقارب اليقين ؛ وكيف يكون بحيث يُظَن به أنه على إحدى الصورتين ، ولا يكون كذلك ، بل يكون باطلا فاسدا ؛ وكيف يكون حتى يوقع عليه ظن وميلُ نفسٍ وقناعة من غير تصديق جَزْم ؛ وكيف يكون القول حتى يُؤَثِّرَ فى النفس ما يؤثره التصديق

---

(١) بمعلوم : إلا بمعلوم ه (٤) يفرض : يعرض د || علم : ساقطة من س (٥) لأن : إلا أن ه (٦) على : وعلى عا ، ن || ما : ساقطة من م || جامع : ساقطة من ب ، د ، عا ، م ، ن ، ه (٧) الشئ : ساقطة من ع (١٣) مخيلا : مخالا م (١٣ — ١٤) ولا يكون ... ذلك : ساقطة من ه (١٤) يكون : ساقطة من ه ؛ يكن : م ، ى (١٧) كذلك : ساقطة من س (١٨) ظن : ظن به عا ، م ، ه

والتكذيب من إقدام وامتناع ، وانبساط وانقباض ، لا من حيث يوقع
تصديقا ، بل من حيث يخيّل ، فكثير من الخيالات يفعل فى هذا الباب فعل
التصديق ؛ فإنك إذا قلت للعسل إنه مُرَّةٌ مقيئة ، نفرت الطبيعة عن تناوله مع
تكذيب لذلك ألبتة ، كما تنفر لو كان هناك تصديق ، أو شبيه به قريب منه ،
وما الفصول بينها ؟ ولم كانت كذلك ؟ وهذه الصناعة يحتاج متعلمها القاصد ٥
فيها قصد هذين الغرضين إلى مقدمات منها يُتَوصل إلى معرفة الغرضين ؛ وهذه
الصناعة هى المنطق .

وقد يتفق للإنسان أن ينبعث فى غريزته حدٌّ مُوقِعٌ للتصور ، وحجّةٌ موقعة
للتصديق ، إلا أنّ ذلك يكون شيئا غيرَ صناعى ، ولا يُؤْمَن غلطه فى غيره ؛ فإنه
لو كانت الغريزة والقريحة فى ذلك مما يكفينا طلب الصناعة ، كما فى كثير من ١٠
الأمور ، لكان لا يعرض من الاختلاف والتناقض فى المذاهب ما عرض ،
ولكان الإنسان الواحد لا يناقض نفسه وقتا بعد وقت إذا اعتمد قريحته ؛
بل الفطرة الإنسانية غير كافية فى ذلك ما لم تكتسب الصناعة ، كما أنها غير كافية
فى كثير من الأعمال الأخر ، وإنْ كان يقع له فى بعضها إصابةٌ كَرَمْيةٍ من
غير رام . وليس أيضا إذا حصلت له الصناعة بالمبلغ الذى للإنسان أن يحصل ١٥
له منها كانت كافية من كل وجه ، حتى لا يغلط ألبتة ؛ إذ الصناعة قد يذهب
عنها ويقع العدول عن استعمالها فى كثير من الأحوال ، لا أنّ الصناعة
فى نفسها غير ضابطة ، وغير صادّةٍ عن الغلط ، لكنه يعرض هناك أمور :
أحدها من جهة أن يكون الصانع لم يستوف الصناعة بكمالها ؛ والثانى أن يكون

(٢) فكثير من : فكثير من هذه هـ (٣) للعسل : فى العسل ى (٤) تنفر : + الطبيعة دا
(٥) الفصول : + التى ع || ولم : وله م (٦) فيها : منها عا (١٠) فى ذلك :
ساقطة من هـ || طلب الصناعة : ساقطة من ع (١١) الأمور : الأحوال ى (١٥) أيضا :
ساقطة من د (١٦) إذ : إذا م (١٧) لا أن : لأن ع ؛ إلا أن عا ، م (١٨) لكنه :
+ قد ع ، عا ، هـ ، ى (١٩) أن يكون الصانع لم يستوف : أن الصانع لا يكون قد استوفى
د ، دا ، ع ، عا ، ن ، هـ ، ى ؛ أن الصانع لم يستوف ب || والثانى أن : والثانى أنه عا ، ن ، هـ ؛
والثانى أن قد ن

قد استوفاها ، لكنه فى بعض المواضع أهملها ، واكتفى بالقريحة ؛ والثالث أنه قد يعرض له كثيرا أن يعجز عن استعمالها ، أو يذهب عنها . على أنه وإن كان كذلك ، فإنَّ صاحب العلم ، إذا كان صاحبَ الصناعة واستعملها ، لم يكن ما يقع له من السهو مثل ما يقع لعادمها ؛ ومع ذلك فإنه إذا عاود فعلا من أفعال ٥ صناعته مرارا كثيرة تمكّن من تدارك إهمال ، إن كان وقع منه فيه ؛ لأن صاحب الصناعة ، إذا أفسد عمله مرة أو مرارا ، تمكن من الاستصلاح ؛ إلا أن يكون متناهيا فى البلادة ؛ فإذا كان كذلك فلا يقع له السهو فى مهمات صناعته التى تعينه المعاودة فيها ، وإن وقع له سهو فى نوافلها . وللإنسان فى معتقداته أمور مهمة جدا ، وأمور تليها فى الاهتمام . فصاحب صناعة المنطق يتأتى له ١٠ أن يجتهد فى تأكيد الأمر فى تلك المهمات بمراجعات عَرْضِ عمله على قانونه . والمراجعات الصناعية فقد يُبلغ بها أمان من الغلط ، كمن يجمع تفاصيلَ حساب واحد مرارا للاستظهار ، فتزول عنه الشبهة فى عقد الجملة .

فهذه الصناعة لابد منها فى استكمال الإنسان الذى لم يؤيد بخاصية تكفيه الكسب . ونسبة هذه الصناعة إلى الرويّة الباطنة التى تسمى النطق الداخلى ، ١٥ كنسبة النحو إلى العبارة الظاهرة التى تسمى النطق الخارجى ، وكنسبة العَرُوض إلى الشعر ؛ لكن العروض ليس ينفع كثيرا فى قرض الشعر ، بل الذوق السليم يغنى عنه ، والنحو العربى قد تغنى عنه أيضا الفطرة البدوية ، وأما هذه الصناعة فلا غنى عنها للإنسان المكتسب للعلم بالنظر والرويّة ، إلا أن يكون إنسانا مؤيدا من عند الله ، فتكون نسبته إلى المروّين نسبة البدوى إلى المتعربين .

(٢ — ٣) على أنه ... كذلك : ساقطة من ى (٥) صناعته : صناعة م (٦) أفسد : فسد س || مرارا : + كثيرا ع ، ى (٨) نوافلها : نوافله د ، دا ، س ، ع ، عا ، م ، ن ، ه (٩) الاهتمام : الأهمام م (١٠) عرض : غرض د (١١) فقد : قد ن || أمان من : أمانا عا (١٣) الصناعة : صناعة م (١٦) العروض : ساقطة من م (١٧) قد تغنى عنه : قد تغنى س

[الفصل الرابع]

(د) فصل فى موضوع المنطق

ليس يمكن أن ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد إلى تصديق شئ ؛ فإنّ ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه حكما واحدا فى إيقاع ذلك التصديق ؛ فإنه إن كان التصديق يقع ، سواء فرض المعنى موجودا أو معدوما ، فليس للمعنى مدخلٌ ٥ فى إيقاع التصديق بوجه ؛ لأن موقع التصديق هو علة التصديق ، وليس يجوز أن يكون شيءٌ علةً لشئ فى حالتى عدمه ووجوده . فإذا لم يقع بالمفرد كفاية من غير تحصيل وجوده ، أو عدمه فى ذاته ، أو فى حاله ، لم يكن مؤديا إلى التصديق بغيره ؛ وإذا قرنت بالمعنى وجودا أو عدما فقد أضفت إليه معنى آخر . وأما التصور فإنه كثيراً ما يقع بمعنى مفرد ، وذلك ١٠ كما سيتضح لك فى موضعه ، وذلك فى قليل من الأشياء ؛ ومع ذلك فهو فى أكثر الأمر ناقص ردىء ؛ بل الموقع للتصور فى أكثر الأشياء معان مؤلفة ، وكل تأليف فإنما يؤلف من أمور كثيرة ، وكل أشياء كثيرة ففيها أشياء واحدة ، ففى كل تأليف أشياء واحدة . والواحد فى كل مركب هو الذى يسمى بسيطا ؛ ولما كان الشئ المؤلف من عدة أشياء يستحيل أن تعرف طبيعته ١٥ مع الجهل ببسائطه ، فبالحرى أن يكون العلم بالمفردات قبل العلم بالمؤلفات .

والعلم بالمفردات يكون على وجهين : لأنه إما أن يكون علما بها ، من حيث هى مستعدة لأن يؤلف منها التأليف المذكور ، وإما أن يكون علما بها ، من حيث

(٣) شىء : الشىء عا
(٦) موقع : ما يوقع د ، دا ، عا ، م ، ن || علة التصديق : علة للتصديق ع .
(٧) فإذا : فإذن س (٩) لم : فلم س
(١٤) كل : ذلك د ، ن ؛ ساقطة من ب || مركب : شىء مركب ه || هو : فهو س
(١٥) تعرف : + من س (١٦) ببسائطه : ساقطة من ن
(١٧) لأنه : ساقطة من د ، ع ، عا ، م ، ن ، ه ، ى

هى طبائع وأمور يعرض لهـا ذلك المعنى . ومثال هذا أنّ البيت الذى يؤلف
من خشب وغيره يحتاج مؤلفه إلى أن يعرف بسائط البيت من الخشب واللبن
والطين ؛ لكنّ للخشب واللبن والطين أحوالا بسببهـا تصلح للبيت وللتأليف ،
وأحوالا أخرى خارجة من ذلك . فأما أنّ الخشب هـو من جوهرٍ فيه نفس
٥ نباتية ، وأنّ طبيعته حارةٌ أو باردة ، أو أنّ قياسَه من الموجودات قياسُ كذا ،
فهذا لا يحتاج إليه بانى البيت أنْ يعلمه ؛ وأما أنّ الخشبَ صلبٌ ورخو، وصحيح
ومتسوس ، وغير ذلك ، فإنه ممـا يحتاج بانى البيت إلى أن يعلمه . وكذلك
صناعة المنطق فإنهـا ليست تنظر فى مفردات هـذه الأمور ، من حيث
هى على أحد نحوى الوجود الذى فى الأعيان والذى فى الأذهان ، ولا أيضا
١٠ فى ماهيات الأشياء ، من حيث هى ماهيات ، بل من حيث هى محمولات
وموضوعات وكليات وجزئيات ، وغير ذلك ممـا إنمـا يعرض لهذه المعانى من
جهة ما قلناه فيما سلف .

وأما النظر فى الألفاظ فهو أمر تدعو إليه الضرورة ، وليس للمنطق — من
حيث هو منطق — شغل أول بالألفاظ إلا من جهة المخاطبة والمحاورة . ولو
١٥ أمكن أن يُتَعلم المنطقُ بفكرة ساذجة، إنمـا تُلحظ فيها المعانى وحدها، لكان ذلك
كافيا ؛ ولو أمكن أن يطلع المحـاور فيه على ما فى نفسه بحيـلة أخرى ، لكان
يغنى عن اللفظ ألبتة . ولكن لمـا كانت الضرورة تدعو إلى استعمال الألفاظ ،
وخصوصا ومن المتعـذر على الروية أن ترتب المعـانى من غير أن تتخيل معها
ألفاظها ، بل تكاد تكون الروية مناجاةً من الإنسان ذهنَه بألفاظ متخيلة ،
٢٠ لزم أن تكون للألفاظ أحوال مختلفة تختلف لأجلها أحوال ما يطابقها فى النفس

(٢) وغيره : ساقطة من عا (٣) وللتأليف : والتأليف ن ، ه ، ى
(٥) أو أن : أو عا ، م ، ن (٦) بانى البيت : ساقطة من عا || البيت : + إلى ى
(٧) إلى : ساقطة من ن || وكذلك : فكذلك : س ، ه ، ى (٨) فإنها ليست : ليس ه ||
من : ومن م (٩) الوجود : الموجود د (١١) وموضوعات : ومصنوعات د
(١٥) تلحظ : تلاحظ س || ذلك : ساقطة من س

من المعانى حتى يصير لهـا أحكام لولا الألفاظ لم تكن ، فاضطرت صناعة المنطق إلى أن يصير بعض أجزائها نظرا فى أحوال الألفاظ ؛ ولولا ما قلناه لمـا احتاجت أيضا إلى أن يكون لها هذا الجزء . ومع هذه الضرورة ، فإنَّ الكلام على الألفاظ المطابقة لمعانيها كالكلام على معانيها ، إلا أن وضع الألفاظ أحسن عملا.

وأما فيما سوى ذلك ، فلا خير فى قول من يقول إنَّ المنطق موضوعُهُ النظر فى الألفاظ ، من حيث تدل على المعانى ، وإنَّ المنطق إنما صناعته أنْ يتكلم على الألفاظ ، من حيث تدل على المعـانى ؛ بل يجب أن يتصور أنّ الأمر على النحو الذى ذكرناه . وإنمـا تبلد فى هذا مَنْ تبلد ، وتشوَّش مَنْ تشوش ، بسبب أنهم لم يحصِّلوا بالحقيقة موضوع المنطق ، والصنف من الموجودات الذى يختص به ، إذْ وجدوا الموجود على نحوين : وجود الأشياء من خارج ، ووجودها فى الذهن ؛ فجعلوا النظرَ فى الوجود الذى من خارج لصناعة أو صناعات فلسفية ، والنظرَ فى الوجود الذى فى الذهن وأنه كيف يتصور فيه لصناعة أو جزء صناعة ؛ ولم يفصلوا فيعلموا أنَّ الأمور التى فى الذهن إمَّا أمورٌ تُصُوِّرت فى الذهن مستفادة من خارج ، وإمَّا أمورٌ تَعْرِضُ لهـا ، من حيث هى فى الذهن لا يُحاذى بها أمر من خارج . فتكون معرفة هذين الأمرين لصناعةٍ ، ثم يصير أحد هذين الأمرين موضوعا لصناعة المنطق من جهة عَرَضٍ يعرض له . وأمّا أى هذين الأمرين ذلك ، فهو القسم الثانى ؛ وأمّا أى عارض يعرض ، فهو أنه يصير موصلا إلى أنْ تحصل فى النفس

(١) أحكام : الأحكام س (٣) ومع : مع م ، ن (٤) كالكلام على معانيها : ساقطة من س || أحسن : ليس ب (٥) فيما : فى ن (٦) وإن : فإن د
(٨) يتصور أنّ : يتصور د ، ع ، عا ، م ، ن ؛ ه || فى هذا : ساقطة من س
(١٠) إذ : إذاب ، س ، ع ، عا ، ن || الموجود : الوجود د ، ه (١١) الأشياء : للأشياء ه || ووجودها : ووجود لها م ، ن ، ه (١٢) والنظر... فى الذهن : والنظر من حيث هى فى الذهن عا (١٣) وأنه : وأنها عا ؛ فإنه م (١٤) خارج : الخارج م
(١٥) لها : + أعراض ع || بها : ساقطة من د (١٦) لصناعة : + وهى علم النفس د (١٨) يعرض : + له م

صورة أخرى عقلية لم تكن ، أو نافعا فى ذلك الوصول ، أو ما يعاوق ذلك الوصول .

فلما لم يتميز لهؤلاء بالحقيقة موضوعُ صناعة المنطق ، ولا الجهةُ التى بها هى موضوعُهُ، تتعتعوا وتبلدوا؛ وأنت ستعلم بعد هذا، بوجهٍ أشد شرحا، أنّ لكل صناعة نظريةٍ موضوعا، وأنها إنما تبحث عن أعراضه وأحواله ، وتعلم أنّ النظرَ فى ذات الموضوع قد يكون فى صناعة ، والنظرَ فى عوارضه يكون من صناعة أخرى . فهكذا يجب أن تعلم من حال المنطق .

[الفصل الخامس]

(ه) فصل فى تعريف اللفظ المفرد والمؤلف

وتعريف الكلى والجزئى ، والذاتى والعرضى ، والذى يقال فى جواب ما هو والذى لا يقال

وإذ لا بد لنا فى التعليم والتعلم من الألفاظ ، فإنّا نقول : إنّ اللفظَ إمّا مفرد وإما مركب . والمركب هو الذى قد يوجد له جزء يدل على معنى هو جزء من المعنى المقصود بالجملة دلالةً بالذات، مثل قولنا : الإنسان وكاتب، من قولنا : الإنسان كاتب ؛ فإنّ لفظة الإنسان منه تدل على معنى ، ولفظة كاتب أيضا تدل على معنى، وكل واحد منهما جزء قولنا : الإنسان كاتب، ومعناه جزء المعنى المقصود من قولنا : الإنسان كاتب ، دلالة مقصودة فى اللفظ، ليس كما نقول:

(١ — ٢) أو ما . . . الوصول : ساقطة من ع (١) الوصول : التوصيل عا || أو ما يعارق : أى مانعا يعوق فى هامش ب || أو ما : أو مانعا ما م
(٣) ولا الجهة : والجهة عا (٤) موضوعة : مصنوعة د
(١٠) الداتى : ساقطة من س (١٢) وإذ لابد لنا : إذا بدلنا س
(١٣) قد : ساقطة من م || معنى هو : + من م (١٥) فإن : بل ع .

حيوان ، فَيُظَن أنّ الحى منه مثلا دال إما على جملة المعنى، وإما على بعض منه، لو كان من غير أن كان يقصد فى إطلاق لفظة الحيوان أن يدل الحى منه تلك الدلالة .

وأما المفرد فهو الذى لا يدل جزء منه على جزء من معنى الكل المقصود به دلالةً بالذات ، مثل قولنا "الإنسان" ، فإنّ "الإن" و "آلسان" لا يدلان على جزأين من معنى الإنسان ، منهما يأتلف معنى الإنسان . ولا يُلْتَفت فى هذه الصناعة إلى التركيب الذى يكون بحسب المسموع، إذا كان لا يدل جزء منه على جزء من المعنى ، كقولنا : عبد شمس ، إذا أريد به اسم لقب ولم يُرد عبد للشمس . وهذا وأمثاله لا يعد فى الألفاظ المؤلفة ، بل فى المفردة . والموجود فى التعليم الأقدم من رسم الألفاظ المفردة أنها هى التى لا تدل أجزاؤها على شىء . واستنقص فريق من أهل النظر هذا الرسم ، وأوجب أنه يجب أن يزاد فيه : أنها التى لا تدل أجزاؤها على شىء من معنى الكل ، إذ قد تدل أجزاء الألفاظ المفردة على معان ، لكنها لا تكون أجزاء معانى الجملة . وأنا أرى أنّ هذا الاستنقاص من مستنقصه سهو ، وأنّ هذه الزيادة غيرُ محتاج إليها للتتميم بل للتفهيم . وذلك أنّ اللفظ بنفسه لا يدل ألبتة ، ولولا ذلك لكان لكل لفظ حق من المعنى لا يجاوزه ، بل إنما يدل بإرادة اللافظ ؛ فكما أن اللافظ يطلقه دالًا على معنى ، كالعين على ينبوع الماء ، فيكون ذلك دلالته ، ثم يطلقه دالا على معنى آخر ، كالعين على الدينار ، فيكون ذلك دلالته . كذلك إذا أخلاه فى إطلاقه عن الدلالة بقى غير دال ، وعند كثير من أهل النظر غير

(٢) كان : ساقطة من ن (٥) لا : ساقطة من ن (٧) جزء منه : ساقطة من م.
(٨) لقب : ولقب م || يرد : + به ع ، عا ، ى (٩) فى الألفاظ : من الألفاظ ع ، م ، ى || فى المفردة : من المفردة م (١٠) من : فى عا (١١) شىء : + أصلا ن
(١٣) أجزاء معانى : لأجزاء معنى ن (١٥) أن : لأن ع || يدل : + على معنى ن
(١٦) يجاوزه : يتجاوزه ع ، ى || أن اللافظ : أن اللفظ ع (١٧) كالعين على : كالعين م (١٨) كذلك : وكذلك ب ؛ فكذلك ع ، ن (١٩) دال : ذلك م

لفظ ؛ فإنّ الحرفَ والصوت — فيما أظن — لا يكون ، بحسب التعارف عند كثير
من المنطقيين ، لفظا ، أو يشتمل على دلالة . و إذا كان ذلك كذلك ، فالمتكلم
باللفظ المفـرد لا يريد أن يدل بجزئه على جزء من معنى الكل ، ولا أيضا يريد
أن يدل بجزئه على معنى آخر من شأنه أن يدل به عليه ؛ وقد انعقد الاصطلاح
٥ على ذلك . فلا يكون جزؤه ألبتة دالا على شئ — حين هو جزؤه — بالفعل ، اللهم
إلا بالقوة ، حين تجد الإضافة المشار إليها ، وهى مقارنة إرادة القائل دلالة به ،
و بالجملة فإنه إنْ دلَّ ، فإنمـا يدل ، لا حين ما يكون جزءًا من اللفظ المفرد ،
بل إذا كان لفظا قائما بنفسه ؛ فأما وهو جزء فلا يدل على معنى ألبتة .

واللفظ إما مفرد و إما مركب ، وقـد عُلِم أنَّ النظر فى المفرد قبل النظر
١٠ فى المركب . ثم اللفظ المفرد إما أن يكون معناه الواحد الذى يدل عليه لا يمتنع
فى الذهن ، من حيث تصوره ، اشتراك الكثرة فيه على السوية ، بأن يقال لكل
واحد منهم إنه هو ، اشتراكا على درجة واحدة ، مثل قولنا : الإنسان ؛
فإنَّ له معنى فى النفس ، وذلك المعنى مطابق لزيد ولعمرو ولخـالد على وجه
واحد ؛ لأن كلَّ واحدٍ منهم إنسان . ولفظة الكرة المحيطة بذى عشرين قاعدةً
١٥ مثلثاتٍ ، بل لفظ الشمس والقمر ، وغير ذلك ، كل منهـا يدل على معنى لا يمنع
تصوره فى الذهن من اشتراك كثرة فيه ، و إن لم يوجد مثلا بالفعل ، كالكرة
المذكورة ، أو كان يمتنع ذلك بسببٍ خارج عن مفهوم اللفظ نفسه كالشمس .
و إما أن يكون معنـاه بحيث يمتنع فى الذهن إيقـاع الشركة فيه ، أعنى

(٣) ولا : فلا د . (٦) به : بها س ، ع ، عا ، م ، ن ، هـ ، ى (٧) لا : سـاقطة فى د
(٩) واللفظ : فاللفظ عا (١١) تصوره : يتصوره م (١٣) وذلك : ذلك عا
(١٤) الكرة . : الكثرة س (١٥) لفظ : لفظة ع ، م ، ى || كل : + واحد
ع ، ى || منهـا : منهمان || يمنع : يمتنع س ، ع ، م ، ى
(١٧) أو : و إن ع || نفسه : بنفسه س (١٨) معناه : + الواحد ع ، عا ، ى

فى المحصل الواحد المقصود به ، كقولنا زيد ؛ فإنّ لفظ زيد ، وإنْ
كان قد يشترك فيه كثيرون ، فإنما يشتركون من حيث المسموع ؛ وأما معناه
الواحد فيستحيل أن يجعل واحد منه مشتركا فيه ؛ فإنّ الواحد من معانيه
هو ذات المشار إليه ، وذات هذا المشار إليه يمتنع فى الذهن أن يجعل لغيره ،
اللهم إلا أن لا يراد بزيد ألبتة ذاته، بل صفة من صفاته المشترك فيها . وهذا ٥
القسم ، وإن لم تمتنع الشركة فى مسموعه ، فقد يمتنع أن يوجد فى المعنى الواحد
من المدلول به عليه شركةٌ . فالقسم الأول يسمى كليا ، والثانى يسمى جزئيا .
وأنت تعلم أنّ من الألفاظ ما هو على سبيل القسم الأول ، ومن المعانى
ما هو على سبيل معنى القسم الأول ، وهو المعنى الذى المفهوم منه فى النفس
لا تمتنع نسبته إلى أشياء كثيرة تطابقها نسبة متشاكلة . ولا عليك — من حيث أنت ١٠
منطقى — أنه كيف تكون هذه النسبة ، وهل لهذا المعنى — من حيث هو واحد
مشترك فيه — وجود فى ذوات الأمور التى جعلت لها شركة فيه ؛ و بالجملة وجود
مفارق وخارج غير الذى فى ذهنك أو كيف حصوله فى الذهن ؛ فإنّ النظر
فى هذه لصناعة أخرى أو لصناعتين . فقد علمتَ أنّ اللفظ إمّا أنْ يكون مفردا ،
و إما أنْ يكون مؤلفا ؛ وأنّ المفرد إما أنْ يكون كليا ، و إما أن يكون جزئيا . ١٥
وقد علمتَ أنّا أوجبنا تأخيرَ النظر فى المركب .

واعلم أيضا أنّا لا نشتغل بالنظر فى الألفاظ الجزئية ومعانيها ، فإنها غير متناهية
فتحصر ، ولا — لو كانت متناهية — كان علمنا بها — من حيث هى جزئية —

(٢) فيه : فيها ع (٥) لا : ساقطة من د ، س || وهذا : فهذا س ، عا ، ن
(٦) الواحد : ساقطة من س (٧) يسمى جزئيا : جزئيا م
(٨) من : فى د ، عا ، م (١٠) تمتنع : يمنع د ، س ، م (١٢) فيه : + له ع
(١٣) وخارج : خارج د ، عا ، م || غير : عن د ، ع (١٧) واعلم : لما علم م ، س

يفيدنا كمالا حِكْميا ، أو يبلغنا غاية حِكْمية ، كما تعلم هذا فى موضع العلم به ،
بل الذى يهمنا النظر فى مثله ، هو معرفة اللفظ الكلى .

وأنت تعلم أنّ اللفظ الكلى إنما يصير كليا ، بأنّ له نسبةً ما ، إمّا بالوجود ،
و إمّا بصحة التوهم ، إلى جزئيات يُحمل عليها .

٥ والحمل على وجهين : حمل مواطأة ، كقولك : زيد إنسان ؛ فإنّ الإنسان
محمول على زيد بالحقيقة والمواطأة ؛ وحمل اشتقاق ، كحال البياض بالقياس
إلى الإنسان ؛ فإنه يقال : إنّ الإنسان أبيض أو ذو بياض ، ولا يقال : إنه
بياض . و إنْ اتفق أَن قيل : جسم أبيض ، ولون أبيض ، فلا يُحْمل حَمْلَ المحمول
على الموضوع ؛ و إنما غرضنا ها هنا مما يحمل هو ما كان على سبيل المواطأة .

١٠ فلنذكر أقسامَ الكلى الذى إنما ينسب إلى جزئيات مواطأة عليها ، و يعطيها
الاسم والحد ، لكنه قد تضطرنا إصابتنا لبعض الأغراض أن لا نسلك
المعتاد من الطرق فى قسمة هذه الألفاظ فى أول الأمر ، بل نعود إليه ثانيا .
فنقول : إنّ لكل شىء ماهيةً هو بها ما هو ، وهى حقيقته ، بل هى ذاته .
وذات كل شىء واحد ربما كان معنى واحدا مطلقا ليس يصير هو ما هو بمعان
١٥ كثيرة ، إذا التأمت يحصل منها ذات للشىء واحدة . وقلما تجد لهذا من
الظاهرات مثالا ، فيجب أن يُسَلَّم وجوده . وربما كان واحدا ليس

---

(١) يفيدنا : يفيد ن || حكمية : ساقطة من عا
(٢) بل : ساقطة من م || النظر فى مثله : ساقطة من م || فى مثله : فيه د ، ه
(٣) بأن : + كان س ، ع (٤) عليها : عليه م
(٥) كقولك : كقولنا ع ، ى (٦) بالحقيقة : ساقطة من س || والمواطأة :
وبالمواطأة م || بالقياس : بالنسبة س (٨) وإن : وإنه م || يحمل : +
فى مثله ع ، ى || حمل : حدب ، س ، ع ، م ، ن ، ه ، ى || المحمول : + فى مثله : د ، دا ، ن ، ه
(١٠) عليها : عليه ع (١٢) الطرق : الطريق ع ، ى (١٣) هى : ساقطة من ن
(١٤) ربما : وربما م ، ن ؛ فربما ع (١٥) للشىء واحدة : الشىء م ؛ كشىء ع
|| لهذا : لها ع ، ى (١٦) وربما : وإنما س

بمطلق ، بل تلتئم حقيقة وجوده من أمور ومعان إذا التأمت حصل منها ماهية الشيء ، مثال ذلك الإنسان ، فإنه يحتاج أن يكون جوهرا ، ويكون له امتداد فى أبعاد تفرض فيه طولا وعرضا وعمقا ، وأن يكون مع ذلك ذا نفس ، وأن تكون نفسه نفسًا يغتذى بها ويحس ويتحرك بالإرادة ، ومع ذلك يكون بحيث يصلح أن يتفهم المعقولات ، ويتعلم صناعات ويعلمها — إن لم يكن ٥ عائق من خارج — لا من جملة الإنسانية ؛ فإذا التأم جميع هذا حصل من جملتها ذات واحدة هى ذات الإنسان . ثم تخالطه معان وأسباب أخرى ، يتحصل بها واحدٌ واحدٌ من الأشخاص الإنسانية ، ويتميز بها شخصٌ عن شخص ، مثل أن يكون هذا قصيرا وذاك طويلا ، وهذا أبيضَ وذاك أسود . ولا يكون شيء من هذه بحيث لو لم يكن موجودا لذات الشخص ، وكان بدله غيره ، لزم منه ١٠ أن يفسد لأجله ؛ بل هذه أمور تتبع وتلزم . وإنما تكون حقيقة وجوده بالإنسانية ، فتكون ماهية كل شخص هى بإنسانيته ، لكن إنيته الشخصية تحصل من كيفية وكمية وغير ذلك . وقد يكون أيضا له من الأوصاف أوصافٌ أخرى غير الإنسانية ، يشترك فيها الناس مع الإنسانية ، بل تكون بالحقيقة أوصافا للإنسان العام مثل كونه ناطقا ، أى ذا نفس ناطقة ، ومثل كونه ١٥ ضاحكا بالطبع . لكن كونه ناطقا أمر هو أحد الأمور التى ، لما التأمت ، اجتمع من جملتها الإنسان ، وكونه ضاحكا بالطبع هو أمر ، لما التأمت الإنسانية بما التأمت منه ، لم يكن بدٌّ من عروضه لازما ؛ فإنَّ الشيءَ إذا صار إنسانا

(١) تلتئم : لتئم م || إذا : وإذا ى || حصل : يحصل س (٤) بالإرادة : مع الإرادة ع ، عا ، م ، ى (٥) ويتعلم : ويعلم عا ، م || ويعلمها : ويعملها م ؛ أو يعملها ع ؛ أو يعلمها ى ؛ وفى هامش ى : يعملها
(٨) ويتميز : يتميز د ، م ، ن ؛ متميز عا || عن : من هـ (٩) وذاك : وذلك م
(١٢) بالإنسانية : الإنسانية عا ، م (١٤) يشترك . . . الإنسانية : ساقطة من س || مع : ومع م (١٥) مثل كونه : ككونه بخ ، عا ، م ، ى
(١٧) وكونه : فكونه م || بالطبع : ساقطة من ع || لما : ساقطة من د

بمقارنة النفس الناطقة لمادته ، أعرض للتعجب الموجب فى مادته هيئة الضحك ، كما أعرض لأمور أخرى : من الخجل والبكاء والحسد والاستعداد للكتابة وقبول العلم ، ليس واحد منها لما حصل ، أعرض الشىء لحصول النفس الناطقة له ، فيكون حصول النفس الناطقة إذن سابقا لها ، ويتم به حصول الإنسانية ، وتكون هذه لوازم بعدها ، إذا استثبتت الإنسانية لم يكن بُدٌّ منها .

فقد لاح لك من هذا أنّ هاهنا ذاتا حقيقية للشىء ، وأن له أوصافا بعضها تلتئم منه ومن غيره حقيقة الشىء ، وبعضها عوارض لا تلزم ذاته لزوما فى وجوده ، وبعضها عوارض لازمة له فى وجوده . فما كان من الألفاظ الكلية يدل على حقيقة ذات شىء أو أشياء ، فذلك هو الدال على الماهية ؛ وما لم يكن كذلك فلا يكون دالا على الماهية ؛ فإنْ دل على الأمور التى لابد من أن تكون متقدمة فى الوجود على ذات الشىء ، حتى يكون بالتئامها يحصل ذات الشىء، ولا يكون الواحد منها وحده ذات الشىء ، ولا اللفظ الدال عليه يدل على حقيقة ذات الشىء بكمالها ، بل على جزء منه ؛ فذلك ينبغى أن يقال له اللفظ الذاتى الغير الدال على الماهية . وأما ما يدل على صفة هى خارجة عن الأمرين ، لازمة كانت أو غير لازمة ، فإنه يقال له لفظ عرضى ، ولمعناه معنى عرضى .

ثم هاهنا موضع نظر : أنه هل يجب أن يكون معنى اللفظ الذاتى مشتملا على معنى اللفظ الدال على الماهية اشتمال العام على الخاص

(١) أعرض : اعترض ع (٣) أعرض : اعترض ع
(٤) له : ساقطة من ن (٥) هذه : لهذه م || بعدها : بعده عا ، م ، ن
(٨) لا : ساقطة من ع ، م ، ه || لا تلزم ذاته لزوما : غير لازمة له ن || لزوما : ساقطة من س (٩) عوارض : + غير ع ، م ، ى (١٤) بكمالها : بكماله ع .
(١٦) فإنه : فإنها عا ، م ، ى || له : ابتداء خرم فى نسخة ع لغاية ص ٥٤ سطر ٣ || لمعناه : لمعناها م (١٨) هل : ساقطة من م

أو لا يكون " فإنّ قولنا : لفظ ذاتى ، يدل على لفظ لمعناه نسبة إلى
ذات الشىء ،ومعنى ذات الشىء لا يكون منسوبا إلى ذات الشىء ، إنما ينسب
إلى الشىء ما ليس هو . فلهذا بالحرى أنْ يظن أنَّ لفظ الذاتى إنما الأوْلى به
أن يشتمل على المعانى التى تقوِّم الماهية ، ولا يكون اللفظ الدال على
الماهية ذاتيا ، فلا يكون الإنسان ذاتيا للإنسان ، لكن الحيوان والناطق ٥
يكونان ذاتيين للإنسان . فإن لم يجعل الإنسان ذاتيا للإنسان ، بما هو إنسان ،
بل لشخص شخص ، لم يخل إما أن تكون نسبته بالذاتية إلى حقيقة ماهية
الشخص ، وذلك هو الإنسان أيضا ؛ وإما أن تكون نسبته بها إلى الجملة
التى بها يتشخص ، فيكون ليس هو بكماله ، بل هو جزء مما هو منه ، من
حيث هو جملة . فحينئذ يعرض أن لا يكون الحيوان الناطق والإنسان وما ١٠
يجرى مجراها ذاتيا لشخص شخص فقط ، بل الأمور العرضية أيضا ، مثل
لونه ، وكونه قصيرا ، وكونه ابن فلان ، وما يجرى هذا المجرى قد تكون
ذاتية ، لأنها أجزاء مقومة للجملة . فحينئذ لا يكون للإنسان ، من حيث
هو ذاتى للشخص ، إلا ما لهذه .

فهذه الأفكار تدعو إلى أن لا يكون الذاتى مشتملا على المقول فى جواب ماهو؛ ١٥
لكن قولنا ذاتى، وإن كان بحسب قانون اللغة يدل على هذا المعنى النسبى، فإنه
بحسب اصطلاح وقع بين المنطقيين يدل على معنى آخر . وذلك لأنَّ اللفظ الكلى ،
إذا دل على معنى — نسبته إلى الجزئيات التى تعرض لمعناه نسبةٌ يجب ، إذا تُوُهمت
غير موجودة، أن لا يكون ذات ذلك الشىء من الجزئيات موجودا، لا أن ذات

(١) لفظ : ساقطة من م || ذاتى : + أى ن || على لفظ : على أن س
(٤) ولا : فلا : م ، ن ، هـ (٦) للإنسان : ساقطة من ى
(٧) بالذاتية : ساقطة من م (٨) نسبته : + تسند عا (١١) مجراها : محراهما د
(١٢) وكونه : أو كونه عا (١٤) للشخص : الشخص د ، م (١٥) إلى : ساقطة من س
(١٦) قولنا : ساقطة من د (١٧) وقع بين : ساقطة من د ، م ، ن ، ى

ذلك الشيء يجب أن يكون رفع أولا ، حتى يصح توهم رفع هذا ، بل لأن رفع
هذا موجب رفع ذلك الشيء ، سواء كان لأن هذا المرفوع هو حقيقة ذاته ، أو كان
هذا المرفوع مما تحتاج إليه حقيقة ذاته ليتقوم — فإنه يقال له ذاتى . فإنْ لم يكن
هكذا — وكان يصح فى الوجود أو فى التوهم أن يكون الشيء الموصوف به حاصلا مع
٥ رفعه ، أو كان لا يصح فى الوجود ، ولكن ليس رفعه سبب رفعه ، بل إنما لا يصح
ذلك فى الوجود لأن رفعه لا يصح إلا أن يكون ذلك ، ارتفع أولا فى نفسه ،
حتى يكون رفعه بالجملة ليس سبب رفعه — فهو عرضى . فأما المرتفع فى الوجود
فكالقيام والقعود ، وذلك مما يسرع رفعه ، وكالشباب فإنه يبطؤ رفعه ،
وكغضب الحليم فإنه يسهل إزالته ، وكالخلق فإنه يصعب إزالته . وأما المرتفع
١٠ فى الوهم دون الوجود فكسواد الحبشى . وأما الذى لا يرتفع ، ولا يرفع
رفع السبب ، فككون الإنسان بطبعه معرضا للتعجب والضحك ، وهو كونه
ضحاكا بالطبع ، فإنه لا يجوز أن يرفع عن الإنسان فى الوجود ؛ فإنْ تُوُهِم
مرفوعا ، فإنَّ الإنسانية تكون مرفوعة ، لا أنَّ رفع الأعراض بالطبع
لهذا المعنى هو سبب رفع الإنسانية ، بل لأنه لا يتأتى أن يرفع ، إلا أن
١٥ تكون الإنسانية أولا مرفوعة ، كما أنها ليست سببا لثبوت الإنسانية ،
بل الإنسانية سبب لثبوتها .

فقد بان اختلاف ما بين نسبة الحيوان والناطق والإنسان إلى الأشخاص ،
و بين نسبة الأعراض إليها ؛ فإنّ النسبة الأولى إذا رفعتها ، أوجب رفع
الشخص ؛ وأما النسبة الثانية فنفس رفعها لا يوجب رفعَ الشخص ، بل منها

(١) بل لأن : ساقطة من د (٢) لأن : ساقطة من م (٦) أولا : ساقطة من ى .
(٨) يسرع : يسوغ س || فإنه : + مما د ؛ وذلك ، عا (٩) فإنه : فإن ذلك عا ، ه
(١٠) لا يرتفع و : ساقطة من د (١٣) أن : لأن ه (١٧) والإنسان : + أيضا
عا ، ن ، ه ، ى (١٨ — ١٩) النسبة ... وأما : ساقطة من م (١٩) منها : منه عا

ما يرتفع ، ومنها ما لا يجوز أن يرتفع أو يرتفع الشخص ؛ وأما رفعها فلا يرفع
الشخص ألبتة . وإذا كان الأمر على هـذه الجهة ، فالذاتى يشتمل على الدال
على المـاهية .

فقد اتضح لك أن اللفظ المفرد الكلى منه ذاتى يدل على المـاهية ، ومنه ذاتى
لا يدل على المـاهية ، ومنه عرضى . ٥

[الفصل السادس]

(و) فصل فى تعقب ما قاله الناس فى الذاتى والعرضى

قد قيل فى التمييز بين الذاتى والعرضى : إن الذاتىَّ مقوِّمٌ والعرضىَّ غيرُ مقوِّم ،
ثم لم يُحَصَّل ، ولم يتبين أنه كيف يكون مُقَوِّما ، أو غير مقوِّم . وقيل أيضا :
إنَّ الذاتى لا يصح توهمه مرفوعا مع بقاء الشىء ، والعرضىَّ يصح توهمه مرفوعا ١٠
مع بقاء الشىء . فيجب أَنْ نُحَصِّل نحن صحة ما قيل أو اختلاله ، فنقول :
أما قولهم إنَّ الذاتى هو المقوّم ، فإنمـا يتناول ما كان من الذاتيات غيرَ دالٍ
على المـاهية ، فإنَّ المقوّم مقوّم لغيره . وقد علمتَ ما يعرض من هـذا ،
اللهم إلا أن يَعْنوا بالمقوّم ما لا يفهم من ظاهر لفظه ، ولكن يعنون به ماعنينا
بالذاتى ، فيكونوا إنمـا أتوا باسم مرادف صُرِف عن الاستعمال الأول ، ١٥
ولم يدل على المعنى الذى نقل إليه ، و يكون الخطب فى المقـوّم كالخطب
فى الذاتى ، وتكون حاجة كل واحد منهما إلى البيان واحدة .

---

(١) ومنها : ومنه عا || ومنها... الشخص : ساقطة من د || رفعها : رفعهما ى (٢) وإذا : فإذا
د ، م || يشتمل : مشتمل س (٩) أو غير : وغيرى (١٠ — ١١) الشىء ... الشىء :
ساقطة من د (١٤) به : منه د ، دا ، عا || عنينا : يعنى م ؛ يقينا د (١٦) المعنى :
معنى س || كالخطب : لا الخطب عا

وأما اعتمادهم على أمر الرفع فى التوهم ، فيجب أن تتذكر ما أعطيناك سالفا : أن المعنى الكلى قد يكون له أوصاف يحتاج إليها أولا حتى يحصل ذلك المعنى ، ويكون له أوصاف أخرى تَلْزَمه وتتبعه ، إذا صار ذلك المعنى حاصلا . فأما جميع الأوصاف التى يحتاج إليها الشىء حتى تحصل ماهيته ، فلن يحصل معقولا ٥ مع سلب تلك الأوصاف منه . وذلك أنه قد سلف لك أنّ للأشياء ماهيات ، وأن تلك الماهيات قد تكون موجودة فى الأعيان ، وقد تكون موجودة فى الأوهام ؛ وأن الماهية لا يوجب لها تحصيل أحد الوجودين ، وأن كل واحد من الوجودين لا يَثْبُتُ إلا بعد ثبوت تلك الماهية ، وأنّ كل واحد من الوجودين يلحق بالماهية خواص وعوارض تكون للماهية ، عند ذلك ١٠ الوجود ، ويجوز أن لا تكون له فى الوجود الآخر . وربما كانت له لوازم تلزمه من حيث الماهية ، لكن الماهية تكون متقررة أولا ، ثم تلزمها هى ، فإنّ الاثنينية يلزمها الزوجية ، والمثلث يلزمه أن تكون زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ، لا لأحد الوجودين ، بل لأنه مثلث . وهذه الماهية إذا كان لها مقومات متقدمة — من حيث هى ماهية — لم تحصل ماهية دون تقدمها ؛ وإذا ١٥ لم تحصل ماهية ، لم تحصل معقولة ولا عينا . فإذن إذا حصلت معقولة ، حصلت وقد حصل ما تتقوم به فى العقل معها على الجهة التى تتقوم به ؛ فإذا كان ذلك حاصلا فى العقل ، لم يمكن السلب . فيجب أن تكون هذه المقومات معقولة مع تصور الشىء ، بحيث لا يجهل وجودها له ، ولا يجوز سلبها عنه ، حتى تثبتَ الماهية فى الذهن ، مع رفعها فى الذهن بالفعل . ولست أعنى ٢٠ بحصولها فى العقل خطورَها بالبال بالفعل ، فكثير من المعقولات لا تكون خاطرة بالبال ، بل أعنى أنها لا يمكن مع إخطارها بالبال ، وإخطار ما هى

(٢) سالفا : + من م ، ى (٤) جميع : جمع م (٧) الأوهام : الأذهان د ، دا ، م ، ن
(٩) بالماهية : الماهية ى (١٢) يلزمه ... الثلاث : يلزم أن تكون زوايا المثلث س
(١٧) يمكن : يكن د (١٩) مع رفعها فى الذهن : ساقطة من ن || بالفعل : ساقطة من م ، ى
(٢٠ — ٢١) بالفعل ... بالبال : ساقطة من ى (٢١) أنها : أنه عا

مقوِّمة له بالبال ، حتى تكون هذه مُخْطَرَةً بالبال ، وذلك مُخْطَرًا بالبال بالفعل ، أن يسلبها عنه ، كأنك تجد الماهية بالفعل خاليه عنها مع تصورها ، أعنى تصورَ الماهية فى الذهن . و إذا كان كذلك ، فالصفات التى نسميها ذاتيــة للمعانى المعقولة ، يجب ضرورة أن تُعقل للشىء على هذا الوجه ، إذ لا تتصور الماهية فى الذهن دون تقدم تصورها . ٥

وأما سائر العوارض ، فإذْ ليست مما يتقدم تصورُها فى الذهن تصور الماهية فيه ، ولا أيضا هى مع تصور الماهية ، بل هى توابع ولوازم ليست مما يحقق الماهية ، بل مما يتلو الماهية ، فالماهية تثبت دونها ؛ و إذا ثبتت دونها ، لم يتعذر أن تعقل الماهية ، و إن لم تتقدم ، أو إن لم يلزم تعقلها . وقد علمتَ أنّى لست أعنى فى هذا التعقل أن يكون ، إذا تصورت الشىء بالفعل ملحوظا إليه ، ١٠ يكون مع ذلك تصورت أفراد المقومات له أيضا بالفعل ، فربما لم تلحظ الأجزاء بذهنك ، بل أعنى بهذا أنك إذا أخطرت الأمرين معا بالبال ، لم يمكنك أن تَسْلب الذى هو مقوِّم عن الذى هو مقوَّم له سلبا يصح معه وجود المقوَّم بماهيته فى الذهن من دون وجود ما يقوِّمه فيه . فإذا كان كذلك ، فيجب أن لا يمكنك سلبه عنه ، بل يعقل وجوده له لا محالة . ١٥

وأما العوارض فلا أمنع صحةَ استثباتك فى الذهن معنى الماهية ، ولا يُعقل وجودها للماهية ، بل يسلبها سلبا كاذبا . ولا أوجب ذلك أيضا فى كل العوارض ، فإنَّ من العوارض ما يَلْزَم الماهية لزوما أوليا بيِّنا ليس بواسطة عارض آخر ، فيكون سلبه عن الماهية مع استثبات الماهية و إخطارهما معا بالبال مستحيلا ، إذا كان ليس هو له بسبب وسط بينــه وبينه . وذلك مثل كون ٢٠ المثلث بحيث يمكن إخراج أحد أضلاعه على الاستقامة توهما ، أو معنى آخر

(٤) للشىء : الشىء م (٧) بل هى : بل عا (٨) بل مما : بل عا
(٩) علمت : قلت م (١٠) بالفعل : بالعقل م (١٤) بماهيته : ماهيته م
(٢٠) هو : ساقطة من د ، س ، ن ، هـ (٢١) أحد : ساقطة من د

مما يشبه هذا مما هو عارض له. وقد يمكن أن يكون وجود العارض بواسطة، فإذا
لم تخطر تلك الواسطة بالبال، أمكن سلبه، مثل كون كل زاويتين من المثلث
أصغر من قائمتين. ولولا صحة وجود القسم الثانى لما كانت لوازم مجهولة؛
ولولا صحة القسم الأول لما كان ما نُبَيِّن لك بعد من إثبات عارض
٥ لازم للماهية بتوسط شىء حقا. وذلك لأنّ المتوسط، إنْ كان لا يزال يكون
لازما للماهية غير بَيِّن الوجود لها، ذهب الأمر إلى غير النهاية؛ وإنْ
كان من المقومات، صار اللازمُ المجهولُ — كما تعلم — لازماً لهذا المقوم،
لا مقوماً، إذْ مقوم المقوم مقومٌ، وكان لازما آخر الأمر بلا واسطة. فما
كان من اللوازم غير بيِّن للشىء صح فى الذهن أن يتوهم الشىء مرفوعا عنه ذلك
١٠ اللازم من جهةٍ، ولم يصح من جهة. أمّا جهة الصحة فمن حيث أنَّ تصوُّرَه
قد يحصل فى الذهن مع سلب اللازم عنه بالفعل، واعتبار هذه الصحة والجواز
بحسب الذهن المطلق. وأمّا جهة الاستحالة فأنْ يُتَوهم أنه يجوز أن لو كان
يحصل فى الأعيان، وقد سلب عنه فيها اللازم، حتى يكون مثلا كما يصح
أن لو كان يكون هذا الشخص موجودا، ولا الندب الذى لزمه فى أصل الخلقة،
١٥ فصار يصح أيضا أنه كان يكون هذا المثلث موجودا، ولا زاويتاه أقل
من قائمتين؛ فإنّ هذا التوهم فاسد لا يجوز وجود حكمه، وليس كالمذكور معه.
واعتبار هذه الصحة والجواز بحسب ذهن مطابق للوجود.

فقد بان لك من هذا أنّ من الصفات ما يصح سلبه وجودا، ومنها
ما يصح سلبه توهماً لا فى الوجود، ومنها ما يصح سلبه توهما مطلقا، ومنها
٢٠ ما لا يصح سلبه بوجه وهو عارض، ومنها ما لا يصح سلبه وهو ذاتى،

(٣) ولولا... مجهولة: ساقطة من م (٤) عارض: ساقطة من د، عا، م (٦) لها: له عا، م || النهاية: نهاية د، م (٨) لازما: + له د، م (١١) قد: ساقطة من د، م، ن (١٤) كان يكون: كان د، س || الندب: البدن عا (١٦) وليس... معه: ساقطة من ب، د (١٧) للوجود: للوجود ن (١٩) لا: له عا، ن || الوجود: + كسواد الحبشى فإنه لا يلزم إنسانية لا فى الذهن ولا فى الوجود ن || ومنها... مطلقا: ساقطة من هـ

لكن يتميز من العارض بأن الذهن لا يوجب سبقَ ثبوتِ ما الذاتى له ذاتى قبل ثبوت الذاتى ، بل ربما أوجب سبق ثبوت الذاتى . وأما العرض فإنّ الذهن يجعله تاليا ، وإن وجب ولم ينسلب .

فقد اتضح لك كيف لم يُحَصِّلْ معنى الذاتى والعرضى من اقتصر على البيانين المذكورين . ٥

[الفصل السابع]

(ز) فصل فى تعقب ما قاله الناس فى الدال على الماهية

إنّ الدال على الماهية قد قيل فيه : إنه هو الدال على ذاتى مشترك كيف كان ، ولم يبلغنا ما هو أشد شرحا من هذا . فلننظر الآن هل المفهوم من هذه اللفظة ، بحسب التعارف العامى ، هو هذا المعنى أو لا ، وهل ما تعارفه الخاص ١٠ واتفقوا عليه بسبيل النقل يدل عليه ؟ فإنّا إذا فعلنا هذا ، اتضح لنا غرض كبير .

أما المفهوم بحسب التعارف العامى فليس يدل عليه ؛ وذلك لأنّ الدال على ماهية الشىء هو الذى يدل على المعنى الذى به الشىء هو ما هو . والشىء إنما يصير هو ما هو بحصول جميع أوصافه الذاتية المشترك فيها ، والتى تخص أيضا ؛ فإنّ الإنسان ليس هو ما هو بأنه حيوان ، وإلا لكانت الحيوانية تحصل ١٥ الإنسانية . نعم الحيوانية محتاج إليها فى أن يكون هو ما هو ، وليس كل ما يحتاج إليه فى أن يكون شىء هو ما هو ، يكون هو الذى يحصل بحصوله وحده الشىء هو هو . فإذا كان كذلك لم يكن الذاتى المشترك للشىء مع غيره وحده ،

---

(٢) قبل ... الذاتى : ساقطة من م || سبق ثبوت : سبق د ، عا ، م (٨) فيه : ساقطة من ى (١٠) أو : أم ب ، س ، م (١١) بسبيل : قبيل ى || فإنا إذا : فإذا د (١٤) والتى : الذى ى (١٦) محتاج : محتاجة م ؛ تحتاج د ، ن (١٨) هو هو : هو ما هو عا

ولا الخاص وحده هو ماهية الشيء بل جزء ماهيته . والعجب أنّ جماعةً ممن
يرى أنّ الذاتى والدالّ على الماهية واحدٌ لا يجعل الذاتى الخاص دالا على ماهية
ما هو ذاتى له ، وهو الذى نسميه بعد فصلا ؛ فهذا هذا .

وأمّا تعرف الحال فى الدال على الماهية على سبيل الوضع الثانى والتعارف
٥ الخاص ، فهو أنا نجد الحيوان والحساس محمولين على الإنسان والفرس
والثور ، ثم نجد أهل الصناعة يجعلون الحساس وما يجرى مجراه من جملة أمور
يسمونها فصولا لأمور يسمونها أجناسا ذاتية ، ثم لا يجعلونها من جملة
ما يسمونه أجناسا ، ويجعلون كل ما يكون دالا على الماهية لعدة أشياء مختلفة
جنسا لها . وكذلك حال الإنسان والناطق بالقياس إلى أشخاص الناس ،
١٠ فيجعلون الإنسان يدل عليها بالماهية ، ولا يجعلون الناطق كذلك ، ويجعلون الإنسان
لذلك نوعا للحيوان دون الناطق . فإن الشيء الذى يقولون إنه دال على الإنية
الذاتية المشتركة ، يجعلونه شيئا غير الدال على الماهية الذاتية المشتركة ،
ولا يجعلون الشيء الواحد صالحا لأن يكون بالقياس إلى أشياء إنية وماهية ،
حتى يكون ، من حيث يشترك فيه ، هو ماهية لها ، ومن حيث يتميز به عن أشياء
١٥ أخرى هو إنية لها ، حتى يكون الشيء المقول على الكثرة من حيث تشترك
فيه الكثرة جنساً أو نوعاً ، ومن حيث تتميز به فصلا . فيكون ذلك الشيء
لتلك الأشياء جنسا أو نوعا ، ومع ذلك يكون لها فصلا ؛ بل إذا وجدوا جنساً
ارتادوا شيئا آخر ليكون فصلا يقوِّم الجنس ، إن كان جنسا له فصل يقوِّمه .

---

(١) وحده : ساقطة من ب ، د ، عا ، م || ماهيته : ماهية د (٣) فهذا :
وهذا ى (٦) وما : أو ما د (٧ — ٨) ذاتية ... أجناسا : ساقطة من س ||
يجعلونها : يجعلونه د ، ن ، ه (٩) لها : ساقطة من د ، عا ، م ، ن ، ه ، ى (١٢) الذاتية :
ساقطة من د (١٣) ولا : فلا م ، ن ، ه (١٤) فيه : فيها عا
(١٥ — ١٦) المقول ... الشيء : ساقطة من د (١٨) يقوم : + به م .

وكذلك إذا وجدوا نوعا طلبوا شيئا من ذاته هو الفصل ، ولو كان الشيء إنما هو دال على الماهية ، حتى هو جنس ونوع ، لأنه دال على ذاتى مشترك فيه ، لكان الأمر بخلاف هذه الأحكام .

وها هنا موانع أخرى عن أن يكون ما قالوه من كون الدال على ذاتى مشترك ، دالا على الماهية حقا . فإنْ زاد أحدهم شرطا ليتخصص به ما يسمونه جنسا ٥
ونوعا فى كونه دالا على الماهية، وهو أنه يجب أن يكون أعم الذاتيات المشتركة مضمونا فى الدلالة التى للذاتى المشترك ، وذلك الأعم هو الأعم الذى لايدل على إنية أصلا، حتى يكون الفرق بين الأمرين أنّ الدال على الإنية هو الذى بكليته وكما هو يدل على الإنية. وأما هذا الذى يتضمن الدلالة على أعم الذاتيات المشتركة فإنما يدل على الإنيــة بالعرض ، لأنه يدل بجزء منه دون جزء ، كالحيوان فإنه ١٠
و إنْ تميز به أشياء عن النبات ، فإنه ليس ذلك بجميع ما بحصوله الحيوان حيوان ، بل بشيء منه ؛ فإنه لا يفعل ذلك بأنه جسم ، بل بأنه حساس ، وهذا هو الدال على الإنية أولا ، ولأجله يدل الحيوان على التميز والإنية . فيكون الحيوان ليس لذاته صالحا للتمييز ، بل بجزء منه ، و يكون الحساس كذلك لذاته ، فنقول :
إنّ هــذا أيضا تكلف غير مستقيم . أما أولا فلأنه لو كان كذلك لكان ١٥
إذا أخذنا أعم المعانى كالجوهر ، وقرنّا به أخص ما يدل على الشيء فقلنا مثلا : جوهر ناطق ، لكان يكون دالا على ماهية ، وكان يكون نوع الإنسان أو جنسه ، وكان يكون حد الإنسان أو حد جنسه أنه جوهر ناطق . وليس كذلك عندهم ، بل حده أنه حيوان ناطق ، وليس الحيوان والجوهر واحدا ؛
ومن المحال أن يكون للشيء الواحد حد تام حقيقى إلا الواحد . و إنْ تكلفوا ٢٠

---

(٤) عن : على م (٧) المشترك : ساقطة من س || هو الأعم : ساقطة من ى
(١١) ذلك : دالا ى (١٢) ذلك : + بل م (١٥) فلأنه : فإنه م
(١٦) المعانى : الأنواع س (١٧) وكان : فكان عا (٢٠) وإن : فإن عا

أن يوجهوا مع المشترك الأول سائر التى فى الوسط على الترتيب كله ، فقد حصل
ما نذهب إليه من أن الدال على الماهية يجب أن يكون مشتملا على كمال
الحقيقة ، فيكون حينئذ هذا التكلف يؤدى إلى أن لا يحتاج إلى نقل هذه
اللفظة عن الموضوع فى اللغة إلى اصطلاح ثان ؛ فإنا سنوضح من بعد أن استعمال
٥ هذه اللفظة على ما هى عليه يحفظ الوضع الأول لها مع استمرار فى الوجوه التى
يتعوق معها ما يتعوق .

وبعد هذا كله ، فإن ذلك يفسد بوجوه أخرى ، منها أن الحساس
أيضا حكمه حكم الحيوان ، وأنه أيضا محصل من معان عامة وخاصة ،
وأن المعانى العامة فيه ، ككون الجسم أو الشىء ذا قوة أو صورة أو كيفية
١٠ لا تميز بها ، إنما تميز بما هو أخص منها ، وهو كون الجسم أو الشىء ذا قوة
درّاكة للشخصيات على سبيل كذا . ومنها أن الحيوان ، وإن كان لا يميز
بجزء من معناه كالجسم ، ويميز بجزء كالحساس ، فليس سبيلنا فى هذا الاعتبار
هذا السبيل ، ولا نظرنا هذا النظر . وذلك لأنا إنما ننظر فى الحيوان ،
من حيث هو حيوان ؛ والحيوان ، من حيث هو حيوان ، شىء واحد ؛ ومن حيث
١٥ هو ذلك الواحد لا يخلو إما أن يميز التمييز الذى عن النبات أو لا يميز ، فإن لم
يميز وجب أن يكون النبات يشارك الحيوان فى أنه حيوان ، وهذا خُلْفٌ ؛
وإن ميز ، فقد صدر عنه بما هو حيوان تَمَيُّز ، وإن كان قد يصدر أيضا عن
جزء له ، وكان الجزء علةً أولى فى ذلك التمييز ، وليس إذا كان للشىء علة
بها يصير بحال ، وللعلة تلك الحال ، يجب أن تكون تلك الحال له بالعرض ،
٢٠ فكثير من الأشياء بهذه الصفة .

(٢) من : ساقطة من م || كمال : الكمال م (٧) ذلك : + كله د ، م ، هـ || فإن ذلك : ساقطة من ن (٩) ككون : لكون م (١٠) تميز بها إنما : ساقطة من م (١٧) قد : ساقطة من م || أيضا : ساقطة من عا (١٨) التمييز : ساقطة من د ، م ، ن ، هـ
(١٩) وللعلة : أو للعلة س

ثم لا أمنع أن يكون ها هنا شروط أخرى تلحق بالبيان الذى جعلوه للدال
على الماهية ، يتميز بها ما يسمى جنسا أو نوعا عن الفصل ؛ وشروط أخرى
تلحق بالتمييز يكون ذلك للحساس دون الحيوان ؛ إلا أنّ ذلك لا يكون بحسب
الوضع الأول ، ولا بحسب نقلٍ منصوصٍ عليه من المستعملين لهذه الألفاظ
فى أول ما استعملوا ، بل يكون اضطرارات ألجأ إليها أمثال هذه المقاومات . ٥
وإذا وجد فى ظاهر المفهوم من لفظ ما هو ما يقع به استغناء واقتصار ،
كان المصير عنه إلى غيره ضربا من العجز ومن اللجاج الذى تدعو إليه الأنفة
من الإذعان للحق، والاعتراف بذهاب ذلك على من لم يخطر بباله ما أوردناه من
المباحث إلى حين سماعها .

[الفصل الثامن] ١٠

(ح) فصل فى قسمة اللفظ المفرد الكلى إلى أقسامه الخمسة

نقول الآن: إنه قد تبين لك أن اللفظ المفرد الكلى إما ذاتى وإما عرضى ،
وأنّ الذاتى للشىء إما صالح للدلالة على الماهية بوجه ، وإما غير صالح للدلالة
على الماهية أصلا . والدال على الماهية إما أن يدل على ماهية شىء واحد
أو أشياء لا تختلف اختلافا ذاتيا ؛ وإما أن تكون دلالة على الماهية إنما ١٥
هى بحسب أشياء تختلف ذواتها اختلافا ذاتيا . مثال الأول لفظة الشمس
إذا وقعت على هذه المشار إليها ؛ ولفظة الإنسان إذا وقعت على زيد وعمرو؛
ومثال الثانى دلالة لفظة الحيوان إذا وقعت على الثور والحمار والفرس
معا ، فسأل سائل مثلا : ما هذه الأشياء ؟ فقيل : حيوانات ، فإنّ لفظة
الحيوان تدل على كمال حقيقتها ، من حيث هو مسئول عنها بجملتها ، ومطلوب ٢٠

---

(١) للدال : الدال د ، ن ، ه (٣) تلحق : + بالبيان ه (٥) اضطرارات :
+ قد ب ، د ا ، ه || ألجأ : ألجأت ه (٦) ظاهر: سا ز س || من : عن عا (٨) من :
عن عا ، ه || لم : ساقطة من س ، ه (١٣) صالح : أن يصلح ن || للدلالة : الدلالة م
(١٥) دلالة : دلالته دا ، ن ، ه (١٦) هى : هو د ، عا || بحسب أشياء : لأشياء عا
(١٨) الثانى ... الحيوان : لفظة الإنسان م || لفظة : لفظ ن || والفرس : والإنسان ن
(١٩) فسأل : وسأل عا ؛ وإذا سأل ه (٢٠) هو : هى ط ، ه || عنها : عن عا ، م ، ه ، ى

كنه الحقيقة التى لها بالشركة . والفرق بين الوجهين أنّ الوجه الأول يكون دالا على ماهية الجملة ، وماهية كل واحد ؛ فإنّ لفظة الإنسان تدل أيضا على كمال الحقيقة الذاتية التى لزيد وعمرو ، وإنما يفضل عليها ويخرج عنها ما يختص كل واحد منهما به من الأوصاف العرضية ، كما قد فهمته مما قيل ٥ سالفا .

وأما الوجه الثانى فإنك تعلم أن الحيوانية وحدها لا تكون دالة على ماهية الإنسان والفرس وحدها ، فليس بها وحدها كل واحد منهما هو هو ، وليس إنما يفضل عليها بالعرضيات بل بالفصول الذاتية ؛ وأما الذى لها من الماهية بالشركة فلفظة الحيوان تدل عليه . وأما الحساس فيدل على جزء ١٠ من جملة ما تشتمل عليه دلالة لفظة الحيوان ، فهو جزء من كمال حقيقتها المشترك فيها دون تمامها ؛ وكذلك حال الناطق بالقياس إلى الإنسان . لكن لقائل أن يقول : إنه لا دلالة للحيوان إلا ومثلها للحساس ، وكما أنه لا يكون الحيوان إلا جسما ذا نفس ، كذلك لا يكون الحساس إلا جسما ذا نفس . فنقول فى جوابه : إنّ قولنا إنّ اللفظ يدل على معنى ليس على الوجه الذى فهمته ، أعنى ١٥ أن يكون إذا دل اللفظ لم يكن بد من وجود ذلك المعنى ، فإنك تعلم أنّ لفظ المتحرك إذا دَلّ ، لم يكن بد من أن يكون هناك محرك ، ولفظة السقف ، إذا دلت ، لم يكن بد من أن يكون هناك أساس ؛ ومع ذلك لا نقول إنّ لفظة المتحرك مفهومها ودلالتها المحرك ، ولفظة السقف مفهومها ودلالتها الأساس ؛ وذلك لأن معنى دلالة اللفظ هو أن يكون اللفظ اسما لذلك المعنى على سبيل

(١) بالشركة : بالشرك هـ || الأول : + لا ، د (٣) وإنما : إنما م (٤) منهما به : منها ن (٦) وحدها : وحده س ، م (٧) وحدها : وحده عا ، ن ، هـ || واحد : + واحد عا || منهما : منها عا (٨) بالعرضيات : بالعوارض س || لها : لهما ن (١٢) أنه : ساقطة من س (١٤) على معنى ليس : ساقطة من د (١٥) فإنك : كأنك م (١٨) ولفظة : أو لفظة هـ .

القصد الأول ، فإنْ كان هناك معنى آخر يقارن ذلك المعنى مقارنة من خارج ،
يشعر الذهن به مع شعوره بذلك المعنى الأول ، فليس اللفظ دالا عليه بالقصد
الأول ؛ وربما كان ذلك المعنى محمولا على ما يُحْمَل عليه معنى اللفظ ، كمعنى
الجسم مع معنى الحساس ؛ وربما لم يكن محمولا كمعنى المحرك مع المتحرك .
والمعنى الذى يتناوله اللفظ بالدلالة أيضا يكون على وجهين : أحدهما أولا والآخر ٥
ثانيا ؛ أما أولا فكقولنا الحيوان ، فإنه يدل على جملة الجسم ذى النفس
الحساس ، وأما ثانيا فكدلالته على الجسم ، فإنَّ معنى الجسم مضمونٌ فى معنى
الحيوانية ضرورةً ، فما دل على الحيوانية اشتمل على معنى الجسم ، لا على أنه يشير
إليه من خارج ، فيكون ها هنا دلالة بالحقيقة ، إما أولية وإما ثانية ، ودلالة
خارجية ، إذا دل اللفظ على ما يدل عليه ، عرف الذهن أن شيئا آخر من خارج ١٠
يقارنه ، وليس داخلا فى مفهوم اللفظ دخولَ اندراجٍ ولا دخول مطابق .

فإن أردنا أن نختصر هذا كله ونحصله ، جعلنا الدلالة التى للألفاظ على ثلاثة
أوجه : دلالة مطابقة ، كما يدل الحيوان على جملة الجسم ذى النفس الحساس ؛
ودلالة تَضَمُّن ، كما تدل لفظة الحيوان على الجسم ؛ ودلالة لزوم كما تدل لفظة
السقف على الأساس . فإذا كان كذلك فلنرجع إلى ما نحن فيه فنقول : إنَّ المفهوم ١٥
من الحساس هو أنه شىء له حِسٌّ تَمَّ من خارج مّا ، نعلم أنه يجب أن يكون
جسما وذا نفس ، فتكون دلالةُ الحساس على الجسم دلالةَ لزوم . وأما الحيوان
فإنما نعنى به بحسب الاصطلاح الذى لأهل هذه الصناعة ، أنه جسم ذو نفس
حساس ، فتكون دلالته على كمال الحقيقة دلالة مطابقة ، وعلى أجزائها

(٢) يشعر : شعر د ، م || شعوره : تصوره د (٤) محمولا : + على ما يحمل عليه ن || مع المتحرك : ساقطة من د (٥) اللفظ : ساقطة من م || وجهين : الوجهين د (٦) أولا : الأول د (٨) ضرورة : ساقطة من ن || الحيوانية : الحيوان ن || الجسم : الجسمية س (١٣) أوجه : وجوه ما ، هـ (١٥) فلنرجع : + الآن هـ (١٦) ما : ساقطة من س .

دلالة تضمن . وأما دلالة الحساس على سبيل المطابقة، فإنما هى على جزء فقط،
وأما الكل وسائر الأجزاء ، فإنما تدل عليها على سبيل اللزوم .

ولسنا نذهب ها هنا فى قولنا لفظ دال ، إلى هذا النمط من الدلالة ؛ فقد
تقرر أنّ اللفظ الدال على الماهية ما هو وكيف هو ، ومن ها هنا تزول الشبهة
٥ المذكورة . فأما اللفظ الذاتى للشىء الذى لا يدل على ماهية ما اعتبر ذاتيته له ،
لا بسبيل شركة ولا خصوص ، فانه لا يجوز أن يكون أعم الذاتيات المشتركة،
وإلا لدل على الماهية المشتركة بوجه ، فهو إذن أخص منه ، فهو صالح لتمييز
بعض ما تحته عن بعض ، فهو صالح للإنية؛ فكل ذاتى لا يدل بوجه على ماهية
الشىء فهو دال على الإنية .

١٠ فإنْ قال قائل : إنّ الذى يصلح للإنية هو بعينه يصلح للماهية ، فإنّ
الحساس ، وإنْ رَذَّلْتَ كونَه دالا على ماهية الإنسان والثور والفرس ،
بحال خصوص أو شركة ، فإنك لا تُرَذِّل دلالته على ماهية مشتركة للسميع
والبصير واللامس ؛ فليس يجب أنْ يكون الذاتى ينقسم إلى مقول فى جواب
ما هو ، ومقولٍ فى جواب أى شىء ، انقساما على أن لا يدخل أحدهما
١٥ فى الآخر ، ولذلك لم يتبين لك أنه إذا كان الشىء دالا على الماهية، فليس بدالٍ
على الإنية ، بل يلزمك ما ألزمت القوم ، فنقول له : أما التشكك المقدم فينحل
بأن تَعْرِف أنّا لا نمنع أن يكون ماهو دال على إنية أشياء دالا على ماهية أشياء
أخرى ، بل ربما أوجبنا ذلك ؛ إنما نمنع أن يكون الحساس مثلا دالا
على ماهية خاصة أو مشتركة للإنسان والفرس والثور ، كدلالة الحيوان
٢٠ مع مشاركة الحيوان الحساس فى الذاتية للإنسان والفرس والثور ؛ فإنّ

---

(١) فإنما : إنما عا، م (٢) الكل : للكل ى (٤) ما هو : ما هى ن || وكيف
هو : وكيف عا (٥) له : به عا (٧) المشتركة : + له د ، ن|| فهو : + إذن ن ، ه
(٨) للإنية : للإينية ه (٩) الإنية : الإينية ب ، ه (١٠) للإنية : للإينية ن ، ه
(١١) رذلت : أرذلت ه (١٣) فليس : وليس ى (١٤) هو : هى ن || أى شىء :
+ هو ى || على أن : ساقطة من ب ، س ؛ على أنه : ى (١٥) ولذلك : وكذلك ه || بدال : يدل د
(١٧) أنا : بأنا ه || دالا : دال عا (١٩) كدلالة : دلالة عا (٢٠) الذاتية : الدلالة س

الحساس ذاتى مشترك لعدة أشياء ، كما أن الحيوان ذاتى مشترك لها ؛ إنما نمنع حكما آخر فنقول : إنهما بعد الاشتراك فى الذاتية المشترك فيها ، يفترقان فيكون الحيوان وحده منهما دالا على ماهية مشتركة للأمور التى هما ذاتيان لها .

ويجب أن تعلم أنا إذا قلنا : لفظ ذاتى، عنينا ذاتيا لشىء ، ثم نقول : ماهية أو غير ماهية ، فنعنى بذلك أنه كذلك لذلك الشىء لا غيره . وإذا خلينا عن هذا ٥ فيكون ما هو أبعد من هذا ، فإن الذاتى للشىء ، كاللون للبياض ، قد يكون عرضيا لشىء آخر ، كما هو للجسم ، وهذا لا يوجب منعَ قولنا : إن الذاتى لا يكون عرضيا ؛ فإن غرضنا يتوجه إلى أنه لا يكون عرضيا لذلك الشىء الذى هو له ذاتى .

١٠ وأما التشكك الآخر فينحل بأن نقول : إنّا نعنى بالدال على الإنية ما إنما صلوحه للإنية فقط دون الماهية ، حتى إنه لا تكون دلالته على معنى مقوم يتم ماهية مشتركة أو خاصة ، بل على معنى مقوم يخص ؛ فإذا قلنا : الدال على الإنية عنينا هذا المعنى . فإن تشكك متشكك ، واستبان حالَ قول الحيوان على السميع والبصير واللامس ، هل هو قول فى جواب ما هو أو ليس ، وكيف ١٥ يجوز أن يكون مقولا فى جواب ما هو ، فتكون هذه أنواعَ الحيوان وأمورا مختلفة متباينة أيضا ، فحينئذ لا يكون الحساس مقولا عليها فى جواب ما هو ؛ لأن الحيوان أتمّ دلالة . وكيف لا يكون كذلك وهو أكمل محمول على ما نحمله عليه بالشركة؟ فيجب أن ينتظر هذا المتشكك أصولا وأحوالا نعطيها إياه فى حمل الجنس على الفصل ، وذلك بعد فصول .

---

(١) لها : + فإنا بخ ، عا ، ه (٢) فنقول : ونقول عا ، ه (٤ — ٥) ماهية أو غير ماهية : ساقطة من د (٥) لا : + لشىء : عا (١٠) إنا : + إنما عا ، م ، ه (١١) مقوم : مفهوم م (١٢) على معنى مقوم : معنى مفهوم م || مقوم : ساقطة من ن || الدال : إنية س (١٣) المعنى : هنا أوردت النسخ عا ، م ، ى الفقرة المبتدئة فى أول الصفحة التالية سطر ١ — ٣ ثم عادت نسخة ى فقط فأوردتها فى موضعها الصحيح (١٥) وأمورا : وأمور عا (١٦) متباينة : ومتباينة ن || أيضا : وأيضا عا ، م ، ه (١٨) عليه : ساقطة من عا ، ن || هذا : منها ن || أحوالا : ساقطة من ب ، د ، عا ، م ، ن ؛ ، ه ، ى .

فإذْ قد تبين هذافنقول : إنّ الذاتى الدالّ على الماهية يقال له : المقول فى جواب ما هو ؛ والذاتى الدال على الإنية يقال له : المقول فى جواب أى شىء هو فى ذاته ، أو أى ما هو .

وأما العرضى فربما كان خاصاً بطبيعة المحمول عليه لا يَعْرِض لغيره كالضحاك
٥ والكاتب للإنسان ، ويُسَمَّى خاصةً ؛ وربما كان عارضا له ولغيره كالأبيض للإنسان ولغيره ، ويسمى عرضا عاما . فيكون كل لفظ كلى ذاتى إما دالا على ماهية أعم ، ويسمى جنسا ، وإما دالا على ماهية أخص ، ويسمى نوعاً ، وإما دالا على إنية ويسمى فصلا . وأمّا الكلى العرضى فيكون إما خاصيا ويسمى خاصة ، وإما مشتركا فيه ويسمى عرضا عاما .

١٠ فكل لفظ كلى إما جنسٌ ، وإما فصل ، وإما نوع ، وإما خاصة ، وإما عرض عام . وهذا الذى هو جنس ليس جنسا فى نفسه ، ولا بالقياس إلى كل شىء ، بل جنسا لتلك الأمور التى تشترك فيه . وكذلك النوع ليس هو نوعا فى نفسه ، ولا بالقياس إلى كل شىء ، بل بالقياس إلى الأمور التى هو أعم منها . وكذلك الفصل إنما هو فصل بالقياس إلى ما يتميز به فى ذاته . والخاصة
١٥ أيضا إنما هى خاصة بالقياس إلى ما يعرض لطبيعته وحده . وكذلك العرض إنما هو عرض عام بالقياس إلى ما يعرض له لا وحده .

فلنتكلم الآن فى كل واحد منها بانفراده ، ثم لنبحث عن مشاركاتها ومبايناتها ، على حسب العادة الجارية ، سالكين فيه مسلك الجماعة .

---

(١) فإذ قد تبين : فإذا تبين ن (١ — ٣) هذه الفقرة فى عا ، م ، ى فى الموضع الذى أشرنا إليه فى هامش الصفحة السابقة (٣) فى ذاته : ساقطة من عا || أوأى : وأى : عا ، ن ، ه ، ى
(٤) كان : ساقطة من عا (٦) عرضا : + ما ن (٧) على : + كمال ب
(٨) إنية : الإنيـة || خاصيا : خاصا د ا (٩) ويسمى : فيسمى عا ، ن ، ه || عرضا : ساقطة من د ، د ا ، ن (١٢) هو : ساقطة من عا ، ه ، ى (١٣) الأمور التى : الأمر الذى د ، عا ، م ، ن ، ه ؛ الأمور الذى ى (١٤) منها : منه عا ، ن ، ه (١٥) وحده : ساقطة من ن || العرض : + العام د ، ن ، ه (١٧) منها : من هذه عا ، م ، ه ؛ ى
(١٨) ومبايناتها : ومقابلتها عا .

[الفصل التاسع]

(ط) فصل فى الجنس

فنقـول : إنّ اللفظة التى كانت فى لغة اليونانيين تدل على معنى الجنس ، كانت تدل عندهم بحسب الوضع الأول على غير ذلك ، ثم نُقِلت بالوضع الثانى إلى المعنى الذى يسمى عند المنطقيين جنسا . وكانوا أولئك يُسمون المعنى الذى ٥ يشترك فيه أشخاصٌ كثيرةٌ جنسًا ، مثل ولديتهم كالعَلَوية ، أو بلديتهم كالمصرية . فإنَّ مثل العلوية كانت تسمى عندهم باسم الجنس بالقياس إلى أشخاص العلويين ، وكذلك المصرية كانت تسمى عندهم جنسا بالقياس إلى أشخاص المولودين بمصر ، أو الساكنين بها ؛ وكانوا أيضا يسمون الواحد المنسوب إليه الذى ١٠ تشترك فيه الكثرة جنسا لهم ، فكان علىٌّ مثلا عندهم يُجْعل جنسا للعلويين ، ومصر جنسا للمصريين ؛ وكان هـذا القسم أَوْلى عندهم بالجنسية ، لأنَّ عليا سببٌ لكون العلوية جنسا للعلويين ، ومصرَ سببٌ لكون المصرية جنسا للمصريين . و نظن أنّ السبب أولى بالاسم من المسبب إذا وافقه فى معناه ، أو قاربه . ويشبه أيضا أنهم كانوا يسمون الحِرَف والصناعاتِ أنفسها أجناسا للمشتركين فيها ، ١٥ والشركةَ نفسها أيضا جانسا . فلما كان المعنى الذى يسمى الآن عند المنطقيين جنسا هو معقول واحد له نسبة إلى أشياء كثيرة تشـترك فيه ، ولم يكن له فى الوضع الأول اسم ، نُقِل له من اسم هذه الأمور المتشابهة له اسم ، فسمى جنسا ، وهو الذى يتكلم فيه المنطقيون ويرسمونه بأنه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب ما هو .

---

(٣) لغة اليونانيين : اللغة اليونانية هـ (٥) وكانوا : فكانوا د ، ع ، عا ، ى ؛ فكان ن ، هـ || يسمون : يسمى ن (٦) كثيرة : كثيرون عا ، م ، هـ || جنسا : ساقطة من هـ (٧) العلوية : + مثلا هـ || كانت : كان ب ، س ، ن ، هـ || عندهم : ساقطة من ى || بالقياس : وبالقياس ب ، م ، هـ (٨) تسمى عندهم : ساقطة من عا (٩) الساكنين : والساكنين هـ (١٠) على : + رضى الله عنه عا ، هـ (١١) القسم : + كان عا ، م || بالجنسية : باسم الجنس هـ (١٤) أيضا : ساقطة من د (١٧) نقل له : نقل د || المتشابهة : المشابهة د ، عا ، ن ، هـ ، ى || فسمى : يسمى د (١٨) فيه : ساقطة من ى || المنطقيون : ساقطة من س

وقبل أن نَشْرَع فى شرح هذا التحديد ، فيجب أن نُشير إشارةً خفيفة إلى معنى الحدِّ والرسم ، ونؤخر تحقيقه بالشرح إلى الجزء الذى نشرح فيه حال البرهان فنقول : إن الغرضَ الأول فى التحديد هو الدلالة باللفظ على ماهية الشيء ، فإنْ كان الشئ معناه معنى مفردا غير ملتئم من معان ، فان يصلح أن يدل على ذاته إلا بلفظ يتناول تلك الذات وحدها ، ويكون هو اسمها لا غير ، ولا يكون له ما يشرح ماهيته بأكثر من لفظٍ هو اسم ؛ وربما أتى باسم مرادف لاسمه يكون أكثر شرحا له . لكن دلالة الاسم إذا لم تُفد علما بمجهول ، احْتِيج إلى بيان آخر لايتناول ذاته فقط ، بل يتناول نِسبًا وعوارض ولواحق ولوازم لذاته ، إذا فُهِمَت تنبه الذهن حينئذ لمعناه منتقلا منها إلى معناه ، أو يقتصر على العلامات دون الماهية ، فلا ينتقل إليها ، وعلى ما هو أقرب إلى فهمك فى هذا الوقت . فمثل هذا الشيء لاحَدَّ له ، بل له لفظ يشرح لواحقه من أعراضه ولوازمه .

وأما إنْ كان معنى ذاته مؤلفا من معان ، فله حد ، وهو القول الذى يُؤَلف من المعانى التى منها تحصل ماهيته حتى تحصل ماهيته ، ولأن أخص الذاتيات بالشيء إما جنسه ، وإما فصله ، على ما يجب أن نتنبه له مما سلف ذكره ؛ فأما فصل الفصل ، وجنس الجنس ، وما يتركب من ذلك ، فهو له بواسطة ، وهو فى ضمن الجنس والفصل . فيجب أن يكون الحد مؤلفا من الجنس والفصل ؛ فإذا أحضر الجنس القريب ، والفصول التى تليه ، حصل منها الحد ، كما نقول فى حد الإنسان : إنه حيوان ناطق . فإنْ كان الجنسُ لا اسم له ، أتى

(٢) ونؤخر : ونعرض س (٣) إن : ساقطة من د ، عا ، م ، ن (٤) الشيء معناه معنى : معنى الشيء معنى عا ، ه || معنى : ساقطة من ن (٥) على : ساقطة من د || تلك الذات وحدها ويكون هو اسمها : ذلك الذات وحده ويكون هو اسمه د ، عا ، م ، ن ، ه ، ى
(٦) ولا : فلا عا ، ن ، ه ، ى || بأكثر : بالأكثر س (٧) يكون : فتكون ى
(١٠) الماهية : العلامة س ؛ ساقطة من د (١١) بل : ساقطة من ى
(١١ — ١٢) لواحقه من أعراضه ولوازمه : من لواحقه أعراضه ولوازمه عا
(١٦) فصل : جنس م (١٧) وهو : وهى م (١٩) نقول : هو م .

أيضا بحده، كما لو لم يكن للحيوان اسم أتى بحده فقيل : جسم ذو نَفْس حساس، ثم ألحق به ناطق . وكذلك من جانب الفصل .

فالحد بالجملة يشتمل على جميع المعانى الذاتية للشيء ، فيدل عليه إما دلالة مطابقة ، فعلى المعنى الواحد المتحصل من الجملة ، وإمّا دلالة تضمن ، فعلى الأجزاء . وأمّا الرسم فإنما يتوخى به أن يؤلف قول من لواحق الشيء ٥ يساويه ، فيكون لجميع ما يدخل تحت ذلك الشيء لا لشيء غيره ، حتى يدل عليه دلالة العلامة . وأحسن أحواله أن يُرَتَّب فيه أولا جنس، إما قريب وإما بعيد، ثم يؤتى بجملة أعراض وخواص ، فإن لم يفعل ذلك كان أيضا رسما ، مثال ذلك أن يقال : إنَّ الإنسان حيوانٌ عريض الأظفار ، منتصبُ القامة ، بادى البشرة ، ضحاك ، أو تذكر هذه دون الحيوان . فالمقول فى شرح اسم الجنس ١٠ هو كالجنس للشيء الذى يسمى جنسا ، فمن المقول ما يقال على واحد فقط ، ومنه ما يقال على كثيرين ، فيكون المقول على كثيرين كالجنس الأقرب . وأما المقول لا على كثيرين ، فلا يتناول الجنس . ثم المقول على كثيرين يتناول الخمس المذكورة ، إلا أنَّا لما قلنا : مختلفين بالنوع فى جواب ما هو، اختص بالجنس؛ ونعنى بالمختلفين بالنوع المختلفين بالحقائق الذاتية ، فإن النوع قد يُقال لحقيقة ١٥ كل شيء فى ماهيته وصورته غير ملتفت إلى نسبته إلى شيء آخر ، خصوصا إذا كان يصح فى الذهن حَمْلُه على كثيرين ، تشترك فيه بالفعل أو لا تشترك فيه بالفعل بل بالقوة ، أو احتمال التوهم ؛ وليس يحتاج فى تحقيق الجنس إلى أن يُلْتفت إلى شيء من ذلك . وإذا كانت أشياء مختلفة الماهيات ، ثم قيل عليها شيء آخر هذا القول ، كان ذلك الشيء الآخر جنسا . ٢٠

(١) أيضا : ساقطة من ى (٣) فيدل : ويدل م ، ه || عليه : عليها بخ ، د ا ، ه || فيدل عليه : ساقطة من عا ، ن (٤) فعلى : مثل م (٥) وأما : فأما ى || به : فيه ه || قول : ساقطة من عا || الشيء : للشيء عا ، ن (٦) لشيء : الشيء ه (٧) يرتب : يترتب ى (٨) فإن : وإن عا ، ه (٩) إن : ساقطة من س (١١) الذى : ساقطة من ن (١٣) لا : ساقطة من عا (١٥) بالحقائق : فى الحقائق عا ، م ، ن ، ه ، ى (١٦) نسبته : نسبة م (٢٠) الآخر : ساقطة من س .

فافهم من قولنا : إنَّ هذا الشيء يقال على هؤلاء الكثيرين فى جواب ماهو، أنَّ ذلك بحال الشركة كما علمتَ .

وأما الفصل ، فإنه غيرمقول فى جواب ماهو بوجه . وأما النوع، فإنه ليس، من حيث هو نوع ، مقولا على شيء قولا بهذه الصفة ، بل مقولا عليه ، فإنْ ٥ اتفق أَنْ قيل هو بعينه هذا القول ، فقد صار جنسا . فإنا يلزمنا أن نعلم فى الحدود التى للأشياء الداخلة فى المضاف ، أنّا نريد بها كونها لشيء، من حيث هى لها معنى الحدود ، كأنّا لما قلنا هذا الحد للجنس ، استشعرنا فى أنفسنا زيادةً يدل عليها قولنا : من حيث هو كذلك ، لو صرحنا بها . وأما الشيء الذى يخص من بعد باسم النوع، فستعلم أنه لا يقال على كثيرين مختلفين بالنوع، ١٠ بل بالعدد .

وأما العرضيات ، فلا يقال شيء منها فى جواب ما هو ، فلا شيءَ غير الجنس موصوفا بهذه الصفة ، وكل جنس موصوف بهذه الصفة ، لأنا حَصَّلْنا معنى هذا الحد ، وجعلنا لفظ الجنس اسما له .

وقد يعرض هاهنا شُبهةٌ : من ذلك أنه إذا كان للجنس شيء كالجنس ، ١٥ وهو المقول على كثيرين ، كان للجانس جانس ، إذا قيل الجنس على المقول على الكثيرين الذى هو جنسه ، وكان الجنس مقولا على الجنس نفسه ، فنقول فى جوابه : إنَّ المقول على الكثيرين يُقال على الجانس كقول الجنس ، والجنس يقال عليه لا كقول الجانس بل كقول العرض له ؛ إذ ليس يقال : .

(١) فافهم : وافهم عا ، م ، ه ، ى (٣) وأما : فأما د ، م ، ن (٥) بعينه : نفسه عا ، م ، ن ، ه (٧) لما : + إذا ن (٩) يخص من : يختص م
(١٢) حصلنا : خلصنا س ؛ جعلنا ه (١٤) إذا : إن عا ، م ، ن ، ه ، ى
(١٥ — ١٦) لإنس...وكان : ساقطة من عا (١٥) إذا : وإذا ه ، ى ؛ إن : عا ، م ، ن
(١٦) الكثيرين : كثيرين م ، ن ، ه || وكان : كان ى ؛ فكان س ، ه || فنقول : نقول ى
(١٧) كقول الجنس : + نفسه : بخ ، عا ، م ، ن ، ه ، ى (١٨) له : عليه : م ، ه ، ى

إنّ كل مقول على كثيرين جانس ، وكل ما هو جنس ، فإنما يقال على كل ما هو له جنس ، بل المقول على كثيرين تَعْرِض له الجنسية عند اعتبارٍ مّا ، كما تعرض للحيوان الجنسية باعتبار ما ، وهو اعتبار العموم بحال ، وكما نشرح لك كل هذا عن قريب ، من غير أن تكون الجنسية مقومة للحيوان ألبتة. ولا يمنع أن يكون المعنى الأخص قد يقال على الأعم ، لا على كله ؛ ولو كان الجانس يقال على المقول على الكثيرين قول المقول على الكثيرين على الجنس لكان شططا محالا . ٥

ومما يشكك ها هنا استعمال لفظة النوع فى حد الجنس . فإنك إذا أردتَ أن تَحُدَّ النوعَ ، يُشْبِه أنْ لا تجد بُدًّا من أن تدخل فيه اسم الجنس ، كما يُبيَّنُ لك بَعْد ، إذ يقال لك إن النوع هو المرتب تحت الجنس ، وكلاهما للمتعلم مجهول ، وتعريف المجهول بالمجهول ليس بتعريف ولا بيان ؛ وكل تحديد أو رسم فهو بيان . وقد أجيب عن هـذا فقيل : إنه لما كان المضافان إنما تقال ماهيـةُ كلٍّ واحدٍ منهما بالقياس إلى الآخر ، وكان الجانسُ والنوع مضافين ، وَجَبَ أَنْ يؤخذ كلُّ واحد منهما فى بيان الآخر ضرورةً ، إذْ كان كلُّ واحد منهما إنما هو هو بالقياس إلى الآخر . فهذا الجواب هو زيادة شك فى أمور أخرى غير الجانس والنوع ، يشكل فيها ما يشكل فى الجانس والنوع . وزيادة الإشكال ليست بحل ، فإن المحقق يقول : وردُّ حدود المضافات على حد الجنس والنوع ، وعَرَّفْنى أنها إذا كانت مجهولةً معا ، فكيف يُعرف الواحد منها بالآخر ؟ وأيضا فإنّ من شأن الحل أنْ تقصد فيه مقدمات ١٠ ١٥

(٢) له : ساقطة من س (٤) كل : ساقطة من عا ، ن ، ه ، ى || ولا يمنع : لا يمنع م
(٦) المقول على : ساقطة من م || الكثيرين : كثيرا ، م ، ه (٨) يشكك : يشكل م
(١٠) لك : + من ه || وكلاهما : وكليهما ب ، عا (١٢) إنه : ساقطة من د ، ن
(١٤) واحد : ساقطة من س || إذ : إذا ى (١٥) هو هو : هو د ، ن ، ى
(١٦) فيها : فيهما عا (١٧) الإشكال : إشكال ن || ليست : ليس عا ، ه
(١٨) عرفنى : عرض د (١٩) الحد : الحل س || تقصد : تعضد ب ، س

الشك فتنكر جميعها ، أو واحدة منها . وليس فى الحل الذى أَوْرَده هذا الحالُّ تَعَرَضٌ لشىء من تلك المقدمات ؛ فإنه لم يقل إن الجنس والنوع ليسا معا مجهولين عند المبتدئ المتعلم ، ولم يقل إنه إذا عُرِّف كلٌّ واحد منهما بالآخر وهو مجهول ، فليس هو تعريف مجهول بمجهول ، فإن هذا لا يمكن إنكاره ؛ ولا أيضا يسوغ إنكار الثالثة وهى أن تعريف المجهول بالمجهول ليس ببيان ، ولا الترتيب الذى لهذه المقدمات غير موجب لصحة المطلوب بها ؛ فإذا كان هذا الحالُّ لم يتعرض لمقدمة من قياس الشك ، ولا لتأليفه ، فلم يعمل شيئا .

وأيضا فقد وقع فيه غلط عظيم : وهو أنه لم يميز فيه الفرق بين الذى يعرف مع الشىء ، وبين الذى يعرف به الشىء ؛ فإن الذى يعرف به الشىء هو مما يعرف بنفسه ويصير جزءا من تعريف الشىء ، إذا أضيف إليه جزء آخر تُوُصل إلى معرفة الشىء ، ويكون هو قد عرف قبل الشىء . وأما الذى يعرف مع الشىء فهو الذى إذا استتمت المعرفة بتوافى المعرفات للشىء معا عُرِف الشىء وعرف هو معه ، ولا تكون المعرفة به تسبق معرفةَ الشىء حتى يعرف به الشىءُ ، فذلك لا يكون جزءا من جملة تعريف الشىء ؛ فإنَّ أجزاء الجملة التى تعرّف الشىء ما لم تجتمع معا ، لم تعرّف الشىء ، والواحد منها يكون دالا على جزء من المعنى الذى للشىء فقط . فما دامت الأجزاء تذكر ولم تستوف جميعها ، يكون الشىء بعْد مجهولا ؛ فإذا توافت عرف الشىء حينئذ ، وعرف ما يعرف مع الشىء .

والمضافات إنما تعرف معا ، ليس بعضها يعرف بالبعض ، فتكون معرفة بعضها قبل معرفة البعض ، فتكون معرفة البعض لا مع معرفته ، وبالجملة ما يُعْرف مع الشىء

(١) جميعها : جميعا عا (٣) المتعلم : للتعلم م ، ه (٥) وهى : ساقطة من م ، ن ، ه || تعريف : يعرف م || بالمجهول : بمجهول ن || ببيان : بيان ه (٦) ولا الترتيب : والترتيب عا ، ه || فإذا : فإن عا ؛ وإذا ب ، س (٧) الحال : الحل ه
(٨ — ٩) يعرف ... الذى : ساقطة من م (٩) به : ساقطة من ه || هو : وهو س
(١٠) مما : ما عا (١١) ويكون : فيكون ب ، س (١٢) بتوافى...المعرفة : ساقطة من م (١٣) هو : ساقطة من ى (١٤) فذلك : فلذلك م ؛ وذلك عا (١٧) توافت : توافقت س ؛ : + المعرفات بخ ، دا ، ه (١٩) معرفة : معرفتها ى (٢٠) معرفته : معرفة م

غير الذى يعرف به الشيء، فإنّ الذى يعرف به الشيء هو فى المعرفة قبل الشيء .
وكذلك فإنّا نقول : إنّ المتضايفات لاتحد على هذه المجازفة التى أومأ إليها مَنْ ظن أنه يحل هـذا الشكَّ ، بل فى تحديدها ضربٌ من التلطف يزول به هـذا الانغلاق، ولهذا موضع بيان آخر . وأما مثاله فى العاجل، فهو أنك إذا سئلت : ما الأخ ؟ لم تعمل شيئا إن أجبتَ : إنه الذى له أخ ، بل تقول : إنه الذى ٥ أبوه هو بعينه أبو إنسان آخر الذى يقال إنه أخوه ، فتأتى بأجزاء بيـان ليس واحد منها متحددا بالمضاف الآخر ؛ فإذا فرغت تكون قد دللت على المتضايفين معاً . و إذْ قد تقرر أن هذا الحل غير مغن ، فلنرجع نحن إلى حيث فارقناه فنقول :
إنَّ تحديد الجنس يتم ، و إنْ لم يؤخذ النوع فيه نوعا من حيث هو مضاف إليه ، بل من حيث هو الذات ؛ فإنك إذا عنيت بالنوع المـاهيةَ والحقيقةَ والصورةَ ، ١٠ وقد يعنى به ذلك كثيرا فى عادتهم ، لم يكن النوع من المضاف إلى الجنس. و إذا عنيت بالمختلفين بالنوع المختلفين بالمـاهية والصورة ، تمّ لك تحديدُ الجنس . فإنك إذا قلت : إنّ الجنس هو المقـول على كثيرين مختلفين بالحقائق والمـاهيات والصور الذاتية فى جواب ما هو ، تمّ تحـديدُ الجنس ، ولم تحتج إلى أن تأخذ النوعَ من حيث هو مضاف فتورده فى حده ، و إن كانت الإضافة تندرج فى ذلك ١٥ اندراجا لا يكون معه جزء الحد متحددا بالمحدود بالحد. أما الاندراج فلأنك إذا قلتَ : مقول على المختلف بالمـاهية ، جعلتَ المختلف بالمـاهية مقولا عليه ، وهذه إشارة إلى ما عرض لها من الإضافة . وأما أنك لم تجعل جزءَ الحدّ متحددا بالمحدود بالحد ، فلأن جزءَ الحد هو المـاهية ، أو كلية تخالف بالماهية ؛ والمـاهية من حيث هى ماهية ، والكلية المخالفة بالمـاهية ، غيرُ متحددة بالجنس ، فتكون قد حددت ٢٠

(١) غير : + الشيء م || هو : فهو هـ ، ى || قبل : وقبل عا (٢) وكذلك : ولذلك عا ، م ، ن ، هـ ، ى (٥) إنه : بأنه هـ ، ى (٦) هو : هو هو عا || بأجزاء بيان : بآخر إنسان م (٨) الحل : الحد س ؛ الحال م || فلنرجع : فنرجع عا ، م ، ن || نحن : ساقطة من عا (٩) فيه نوعا : هو نوع هـ (١١) وإذا : فإذا عا ، م ، ن ، هـ ، ى
(١٣) مختلفين : ساقطة من ى (١٤) إلى : ساقطة من ى (١٦) بالحد : ساقطة من ى
(١٧) مقول : مقولا ن || جعلت المختلف بالماهية : ساقطة من د (١٨) وأما : أما هـ
(١٩) بالماهية : الماهية ى (٢٠) هى : هو عا || بالماهية : للماهية ى

الجنس حدا نبهت فى آخره و بالقوة معه على تحديد النوع الذى يضايفه، من غير
أن جعلته بالفعل — من حيث هو مضاف — جزء حده . وأما شرح هذا التدبير
فى الحدود التى للتضايفات ، وأنه لم ينبغى أن يكون هكذا ، وكيف يحصل معه
مراعاة ما لكل واحد من المتضايفين من خاصية القول بالقياس إلى الآخر ،
٥ فسترى ذلك فى مكان آخر .

[الفصل العاشر]

(ى) فصل فى النوع ووجه انقسام الكلى إليه

والنوع أيضا قد يقال فى لغة اليونانيين على معنى غير معنى النوع المنطقى ؛
فإنّ اللفظ الذى نقلته الفلاسفة اليونانيون فجعلته لمعنى النوع المنطقى ، كان
١٠ مستعملا فى الوضع الأول عند اليونانيين على معنى صورة كل شىء وحقيقته
التى له دون شىء آخر ، فوجدوا صورا وماهيات للأشياء التى تحت الجنس ،
يختص كل واحد منها بها ، فسموها ، من حيث هى كذلك ، أنواعا . وكما أنّ لفظة
الجنس كانت تتناول المعنى العامى والمعنى المنطقى ، ولفظة النوع مطلقا كانت
تتناول المعنى العامى والمعنى المنطقى ، فكذلك لفظة النوع المنطقى تتناول عند
١٥ المنطقيين معنيين : أحدهما أعم والآخر أخص . فأما المعنى الأعم فهو الذى يرونه
مضايفا للجنس ، و يحدونه بأنه المرتب تحت الجنس ، أو الذى يقال عليه الجنس ،
وعلى غيره بالذات ، وما يجرى هذا المجرى . وأما المعنى الخاص فهو الذى

(٣) التى : آخر خرم ع وأوله فى ص ٣٠ سطر ١٦ || للتضايفات : فى المتضايفات س
(٤) واحد : ساقطة من ن || الآخر : الأخرى م ، ن ، ى (٥) فسترى : فسيرد ب ، س ؛ فيرد هـ || آخر : + إن شاء الله تعالى هـ (٨) على معنى : على ع ، ى || غير معنى : غير ع
(١٠) مستعملا : يستعمل ع (١١) له : لها ع ، ى ؛ + ذلك ع ، عا ، م ، ن ، ى || للأشياء : الأشياء م (١٣) كانت : ساقطة من ع ، م ، ى (١٤) فكذلك : وكذلك م
(١٥) المعنى : معنى عا ، ن (١٧) بالذات : + من طريق ما هو دا ، ى

ربما سموه باعتبار ما، نوع الأنواع، وهو الذى يدل على ماهية مشتركة لجزئيات لا تختلف بأمور ذاتيـة . فهـذا المعنى يقال له نوع بالمعنى الأول ؛ إذْ لا يخلو فى الوجود من وقوعه تحت الجنس ؛ و يقال له نوع بالمعنى الثانى .

و بَيْن المفهومين فرقٌ، وكيف لا ! وهو بالمعنى الأول مضافٌ إلى الجنس ، و بالمعنى الثانى غير مضاف إلى الجنس؛ فإنه لا يحتاج، فى تصوره مقولا على كثيرين ٥ مختلفين بالعدد فى جواب ماهو، إلى أن يكون شىء آخر أيضا أعم منه مقولا عليه. ومعنى النوع بالوجه الأول ليس كالجنس بمعنى النوع بالوجه الثانى، وذلك لأنه ليس مقوما له؛ إذ قد يجوز فى التوهم أن لا يكون الشىء الذى هو نوع بهذه الصفة نوعاً بالصفة الثانية؛ إذ لا يمتنع فى الذهن أن نتصور كليا هو رأس ليس تحت كلى آخر، وهو مع ذلك ليس مما ينقسم بالفصول، كالنقطة عند قوم . وما كان حمله ١٠ هكذا وعلى هذه الصورة، وجاز رفعه فى التوهم، لم يكن — كما علمت — ذاتيا، وما لم يكن ذاتيا لم يكن جنسا، بل إنْ كان لابد فهو عارض لازم له. وقد يقال لهذا نوع الأنواع ؛ وليس المفهوم من كونه نوعَ الأنواع هو المفهوم من كونه نوعاً ، بمعنى أنه مقول على كثيرين مختلفين بالعـدد فى جواب ما هو، وكيف ومن حيث هو نوع الأنواع . فإن النوع المطلق له كالجنس وداخل فى تحديده، ١٥ وهو به مضاف إلى أنواعٍ فوقه. ثم لست أحقق أنَّ أىَّ الوجهين هو فى اصطلاح المنطقيين أقدم ؛ فإنه لا يبعد أن يكون أول نقل اسم النوع إنمـا هو إلى هذا المطلق على الأفراد، ثم لمـا عرض له أنْ كان عليه عام آخر، سمى كونه تحت العام بهذه الصفة نوعية .

---

(٤) بالمعنى : المعنى م (٥) فإنه : وإنه م (٧) بمعنى : لمعنى م
(٨) قد : ساقطة من س (٩) إذ : أو د (١٠) حمله : حكمه د ا ، س ، وهامش ى (١١) وعلى : أو على ع ، ه (١٢) له : ساقطة من ع، ى (١٣) نوع : + من م
(١٥) هو : ساقطة من ه || النوع : ساقطة من س (١٦) به : أنه د ، ن || أحقق : أتحقق عا ، م ، ن || أن : ساقطة من د ، ن (١٨) المطلق : المطل ب ، د ، عا ، م ، ن ، ه || عليه : له ه

ولا يبعد أيضا أن يكون الأقدم هو المعنى الآخر ؛ فلما كان هذا المعنى يلزمه
أنْ يكون نوع الأنواع ، ويختص فى إضافاته بالنوعية فقط من غير جنس ، جُعِل
أَوْلى باسم النوعية ، وَسُمِّى من حيث هو ملاصق للأشخاص نوعا أيضا . وهذا شىء
ليس يمكننى تحصيله ، وإن كان أكثر ميلى هو إلى أنَّ أول التسمية وقع بحسب
٥ اعتبار النوع المضايف ، لكنه يجب علينا أن نعلم أنّ النوع الذى هو أحد الخمسة
فى القسمة الأولى ، هو بأى المعنيين نوع ، فنقول : إنه قد يمكن أن تخرج القسمة
المخمسة على وجه يتناول كل واحد منهما دون الآخر ، فإنه إذا قيل : إن اللفظ الكلى
الذاتى ، إما أن يكون مقولا بالماهية أو لا يكون ، والمقول بالماهية إما أن يكون
مقولا بالماهية المشتركة لمختلفين بالنوع ، أو لمختلفين بالعدد دون النوع ، كان
١٠ قسمة المقول بالماهية تتناول الجنسَ والنوعَ الملاصق للأشخاص ، فيضيع اعتبار
النوع بالمعنى الذى يكون بالإضافة إلى الجنس فى القسمة الأولى ، بل ينقسم بعد
ذلك ما هو مقول على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب ما هو إلى ما هو كذلك ،
ولا يقال عليه مثل ذلك ، فيكون الذى يسمى جنسا فقط ، وإلى ما يكون مقولا
على كثيرين ، ويقال عليه آخر هذا القول فيصير هذا الاعتبار نوعا . لكن هذه
١٥ القسمة لا تُخْرِج طبيعة النوعية بالمعنى المضاف مطلقا ، بل تخرج قسما من هذه
النوعية بهذا الاعتبار ، وهو ما كان جنسا وله نوعية ، وتخرج طبيعة النوع بالاعتبار
الخاص سالما صحيحا . وقد يمكن أن يقسم بحيث يخرج النوع بمعنى الأعم ، فيكون
النوع بالمعنى الخاص فى القسمة الثانية ، حتى يكون ما هو نوع : إما الذى هو
نوع الأنواع الذى يَعْرِض له أن يكون النوعَ بالمعنى الذى يجعله أخص ، وإما
٢٠ الذى هو نوع يتجنس .

---

(٢) إضافاته : إضافته د ، ع || جنس : تجنس عا ، ن ، ه (٣) وسمى : فسمى عا ، ن ، ه (٥) المضايف : المضاف ن || علينا : ساقطة من ن || نعلم أن : نعلم م || أن النوع : أنه النوع ه (٧) المخمسة : + القسمة عا (٨) إما أن يكون مقولا بالماهية : ساقطة من د (١٠) فيضيع : ويضيع عا ، ن ، ه (١٤) هذا : بهذا عا ، ن ، ه (١٥) قسما : قسم م (١٨) بالمعنى : بمعنى ب ، د ، م (١٨ — ١٩) ما هو ... أن يكون : ساقطة من م (٢٠) يتجنس : بجنس ع ، عا ، ن ؛ الجنس م ؛ للجنس ه

لكنك إذا قسمت الكلى — من حيث هو كلى — فأَوْلى الاعتبارات به أن تقسمه قسمةً تكون له بالقياس إلى موضوعاته التى هو كلى بحسبها ، فهنالك يذهب النوع الذى بالمعنى الأعم ، وإنما يحصل من بَعْد باعتبار ثان ، وهنالك يصير النوع المشعور به أولا هو النوع بالمعنى الخاص . وإن لم يراع هذا — بل روعى أحوال الكليات وعوارضها فيما بينها من حيث هى كلية ، مثل الزيادة فى العموم والخصوص التى لبعضها عند بعض ، لاعند الجزئيات — خرج لك النوع المضاف ، على ما نورده عن قريب . ٥

وليس يجب أن يكون هذا التخميس مشتملا على كل معنى تكون إليه قسمة الكلى ؛ فإنّ الشيء قد ينقسم أقساما قسمة تامة ، وتفلت منها أقسام له أخرى إنما تأتى سليمةً بقسمة أخرى ؛ فإنّ الحيوان ، إذا قسمته إلى ناطق وأعجم ، لم يكن إلا قسمين ، وأفلت المشاء والطائر ، واحتاج إلى ابتداء قسمة . وليس يجب أن نتعسر ونقول : إنّ هذه القسمة المخمسة يجب أنْ تشتمل على كل معنى يكون من أقسام الكلى واعتباراته ، بل يجب أنْ تعلم أنه إنما يحمل على هذا التعسر اشتراك قسمين متباينين فى اسم وهو اسم النوع ، بل الأحرى أنْ نقول : إنّ هذه الخمسة إذا تحصلت ، حصل من المناسبات التى بينها أمر آخر ، هو حال الأخص من المقولات فى جواب ما هو عند الأعم ، حتى يكون ذلك نوعية الأخص ، وكما يعرض مثل ذلك أيضا شخصية وجزئية ، ولكن تلك قد تركت إذ لا التفات إليها . فإنْ آثرنا أن نجعل القسمة مخرجةً للنوع بالمعنى المضاف الذى هو أعم ، وجب أن نقول : إنّ اللفظ الذاتى إما مقول فى جواب ماهو ، وإما غير مقول ؛ ونعنى بالمقول فى جواب ماهو ، ما يصلح أن يكون — إذا سئل ١٠ ١٥ ٢٠

(٣) الذى : ساقطة من ى (٤) هو : وهو م (٥) هى : هو هـ
(٨) إليه : إليها عا ، م ، ن ، ى (٩) قسمة : ساقطة من ى
(١٠) له : ساقطة من عا ، هـ (١٤) وهو : هو س (١٥) تحصلت : حصلت ى
(١٧) الأخص : للأخص عا ، م ، ن ، هـ || قد : ساقطة من عا (٢٠) ما يصلح : يصلح م

عن أشياء كثيرة ماهي — جوابا . ثم نقول : والمقول فى جواب ما هو قد يختلف
بالعموم والخصوص فيكون بعضها أعم و بعضها أخص، فأعم المقولين فى جواب
ما هو هو جنس للأخص ، وأخصهما نوع للأعم . فإذا وجدنا النوع فهناك
يقسم قسمة أخرى فنقول : إنه لا يخلو إما أن يكون النوع من شأنه أن يصير
٥ جنسا لنوع آخر، و إما أن لا يكون ذلك من شأنه ، فهذه القسمة تنتهى إلى
الخمسة انتهاءً ظاهرا ، وتكون طبيعةُ النوعِ متحصلةً فيه ، والنوع بالمعنى الآخر
يدخل فيه بوجه . وأما القسمة الأولى فلم تكن كذلك .

وأما القسمة المشهورة التى لهذه الخمسة ، فهى أقرب من القسمة الأولى ، وذلك
لأنهم يقسمون هكذا : إنّ كل لفظ مفرد إما أن يدل على واحد أو على كثير ، والدال
١٠ على الواحد هو اللفظ الشخصى ، وأما الدال على الكثير فإما أن يدل على كثيرين
مختلفين بالنوع ، أو كثيرين مختلفين بالعدد . والدال على كثيرين مختلفين بالنوع
إما أن يكون ذاتيا ، و إما أن يكون عرضيا ؛ فإن كان ذاتيا ، فإما أن يكون
فى جواب ما هو ، و إما أن يكون فى جواب أى شىء هو . فيجعلون الدال
على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب ما هو جنسا ، والدال عليه فى جواب
١٥ أى شىء هو فصلا . وأما العرضى فهو العرض العام . ثم يقولون : إن الدال على
كثيرين مختلفين بالعدد إما أن يكون فى جواب ما هو ، وهو النوع ، و إما
فى جواب أى شىء هو ، وهو الخاصة .

فهذه القسمة منهم قد فاتها النوع بالمعنى المضاف ، وفاتها طبيعة الفصل ، بما
هو فصل ؛ بل إنما دخل فيها من الفصول ما يحمل على أنواع كثيرة ، وليس
٢٠ ذلك هو طبيعة الفصل ، بما هو فصل ؛ إذ ليس كل فصل كذلك ، على ما سيتضح

(١) والمقول : والمقولات عا ، م ، ن ، ى (٢) المقولين : مقولين عا ، م ، ن ، ه
(٣) للأخص : ساقطة من عا || أخصهما : أخصها م || للأعم : الأعم م || فهناك : فهنالك م
(٦) الآخر : الأخير عا (٨) التى : ساقطة من عا || من : إلى ن
(١١) كثيرين : الكثيرين س (١٦) وإما : + أن يكون ه
(١٩ — ٢٠) فصل ... هو فصل : ساقطة من س (٢٠) كذلك : ساقطة من ى

لك ، إلا أن يراعى شيء ستعرفه ، وتعلم أنهم لم يراعوه ولم يفطنوا له ، فليس يمكننا أن نجعل ذلك عذرا لهم، اللهم إلا أن يكون المعلم الأول راعاه . وأيضا فإن هذه القسمة لم يفرق فيها بين الخاصة و بين الفصل الذى لا يكون إلا للنوع ، وفاتها الخاصة التى هى خاصة نوع متوسط بالقياس إليه ، فلم يوردوا الخاصة بما هى خاصة للنوع ، بل بما هى خاصة لنوع أخير ، كما لم يوردوا النوع إلا نوعا ٥ أخيرا .

[الفصل الحادى عشر]

(يا) فصل فى تعقب رسوم النوع

فلنتحقق الآن حال الحدود التى هى مشهورة للنوع فنقول : أما النوع بالمعنى الذى لا إضافة فيه إلى الجنس ، فقد وفوا حده ، إذ حدوه بأنه : المقول على كثيرين ١٠ مختلفين بالعدد فى جواب ما هو ؛ وذلك لأن الجنس والعرض العام لا يشاركانه ؛ إذ كل واحد منهما مقول على كثيرين مختلفين بالنوع ، لا على كثيرين مختلفين بالعدد ؛ إذ يجب أن يفهم من قولهم : مقول على كثيرين مختلفين بالعدد ، أنه مقول على ذلك فقط ؛ لأنك إن لم تفهم ذلك ، لم يكن كونه مقولا على كثيرين مختلفين بالعدد مانعا من كونه مقولا على كثيرين مختلفين بالنوع ؛ فإنّ ١٥ المقولَ على كثيرين مختلفين بالنوع قد يكون أيضا مقولا على كثيرين مختلفين بالعدد . فإذا علمت أنّ التخصيص بهذا الاسم إنما هو لما لا يُقال إلا كذلك ، خرج ما يقال على كثيرين مختلفين بالنوع من مفهومه . فهذا ما يفرق بينه و بين الجنس والعرض العام .

(١) يراعى شيء : تراعى شيئا ن ، ه (٥) خاصة : ساقطة من ن
(٩) فلنتحقق : فلنحقق عا ، ن ، ه || التى : ساقطة من ه || هى : ساقطة من ى
(١١) وذلك : ساقطة من م || يشاركانه : يشاركه م (١٣) مختلفين : ساقطة من ن
(١٤) أنه : وأنه ه || تفهم : تعلم س (١٦) قد : ساقطة من ه || أيضا : ساقطة من م
(١٨) ما يفرق : يفرق ن || بينه : به ه

وقد يفرق أيضا بين النــوع والفصول التى تُقال على كثيرين مختلفين بالنوع ؛ مثال هذا الفصل المنقسم بالمتساو يين فإنه فصل الزوج فى ظاهر الأمر ، وقد يقال على الخط والسطح والجسم فى ظاهر الأمر ؛ فليس الزوج وحده منقسما بمتساو يين فى ظاهر الأمر ؛ فإنه إذا أضيف إلى العدد الذى هو كالجنس ، كان مساو يا ٥ للزوج ، ولا يفرق بين النوع والفصل الذى هو خاص بالنوع كالناطق ، أعنى الذى له مبدأ قوة التمييز ، فإن هــذا الإنسان وحده . وأما الذى يقال للمَلَك فهو بمعنى آخر ليس يشارك الإنسان الملك فيه ؛ ولكن قد يمكن لبعض المتشحطين أن يُخْرِج من هذا الحد من هذه الجهة وجها يفرق بين النوع والفصل ، وذلك الوجه هو أن طبيعة النوع بهذا المعنى تقتضى أن لا يقال إلا على كثيرين مختلفين ١٠ بالعدد ، وطبيعة الفصل لا تقتضى ذلك ؛ وهو وجه متكلف . لكن قوله : "فى جواب ما هو" يفرق بين الفصل و بينه تفريقا مطلقا ، و يفرق بين الخاصة و بين النوع أيضا ؛ فإنّ الخاصة لا مدخل لها فى جواب ما هو . فهذا الرسم متقن محقق مطابق للمعنى الذى يقال عليه النوع ، الذى لا يطابق إلا نوع الأنواع . وأما رسوم النوع بالمعنى الذى فيه الإضافة فذلك عندهم رسمان : أحدهما قولهم : إنه المرتب تحت ١٥ الجنس ، والثانى : إنه الذى يقال عليه الجنس من طريق ما هو . فيجب أن ننظر فى حاله فنقول : إنه إن عنى بالمرتب تحت الجنس ما يكون أخص منه حملا ، أى يكون حمله على بعض ما يحمل عليه مما هو تحته ، فإنَّ الشخصَ والنوعَ والفصلَ

---

(١) يفرق : + به هـ (٢) بالمتساو يين : بمتساو يين س || فإنه : ساقطة من ى فى ظاهر الأمر : ساقطة من ى (٢ — ٣) فى ظاهر ... فليس الزوج : ساقطة من م
(٤) فإنه : ولكن عا ، هـ ، ى (٦) للإنسان : الإنسان س ، م ، هـ
(٧) ولكن : ولكنه بخ ، س || المتشحطين : المتسخطين د ، م (٨) الحد : + الحد عا || وجها : بوجه عا ؛ وجه م ، هـ || يفرق : فرق هـ (١٠ — ١١) لا تقتضى ... بين الفصل : ساقطة من م (١١) بين الخاصة و بين النوع : بينه و بين الخاصة س ، م ، هـ || بين : ساقطة من عا (١٢) أيضا : + فإن بين الخاصة و بين النوع أيضا م (١٣) الأنواع : ساقطة من د
(١٤) قولهم : قوله عا ، م (١٦) إنه : ساقطة من س || أى : إن س
(١٧) يكون : ساقطة من ن || مما : ما عا ، ن .

والخاصة تشترك جميعها فيه، وإنْ عنى بذلك ما كان كليا وحده دون الشخص،
فقد عنى ما هو خارج عن مقتضى اللفظ؛ومع ذلك فإنّ الفصلّ والنوع والخاصة
تشترك فيه . وإنْ لم يُعْن بالمرتب هـذا ، بل عُنِى به ما هو أخص وملاصق
لايتوسط شيء بينهما، وهو ما يتلوه فى المرتبة ، خرج الشخص ودخل الخاصة
والفصل ؛ وإنْ عُنِى بالمرتب ما كان ملاصقا ليس فى ترتيب العموم فقط ، بل ٥
فى ترتيب المعنى أيضا ،خرج الخاصة ودخل الفصل؛ وإن عنى بالمرتب ما يكون خاصا
مدخولا فى طبيعته ، أعنى ما يكون ما فوقه مضمنا فى معناه، اختص هذا الرسم
بالنوع ؛ فإنّ الجنس ليس داخلا فى طبيعة الفصل ولا الخـاصة ، بل هو شيء
كالموضوع لهما ليس داخلا فيهما ، ونسبته إليهما نسبة الأمر اللازم الذى لابد منه،
ليس نسبة الداخل فى الجوهر،على ما علمت . لكن لفظة "المرتب" ليس تدل على ١٠
هذا المعنى المحدد بكل هذه الاشتراطات ، لا بحسب الوضع الأول ، ولا بحسب
النقل ، فليس يذكر فى موضع من كتب أهل هذه الصناعة أنه إذا قيل : مرتب
تحت كذا ، عنى هذا المعنى .

وأما الرسم الثانى ، وهو أنه الذى يُقال عليه جنسه من طريق ما هو — إنْ
عنى بالمقول من طريق ما هو ما حققناه نحن — فيجب أن يُزاد عليه أنه الذى ١٥
يقال عليه وعلى غيره جنسه من طريق ما هو، أو يقال: هو الذى يقال عليه جنسه
من طريق ما هو بالشركة ، فيكون هذا خاصا للنوع ؛ فإنّ الفصل لا يقال عليه
الجنس من طريق ما هو ألبتة ، وكذلك الخاصة والعرض. وأما الشخص فلا تتم
ماهيته بالجنس . وأما إنْ عُنِى بذلك ما يعنونه ، فيكون بينه و بين الفصل

(١) وإن : وبل م ؛ فإن ه ، ى (٤) وهو : وبين ه || الشخص : + أيضا ه
(٥) ملاصقا : متلاصقا عا (٦) فى : وفى ع ، عا ، م ، ى || خرج : خرجت عا ، ه
(٧) مدخولا : + أى مقوما لماهيته ن || ما فوقه : عا || اختص : فاختص م
(٩) ليس : وليس ن (١٠) المرتب : المترتب عا || ليس : ليست عا ، ه
(١١) المحدد : المحرر عا ، ه || بكل : فكل عا || الأول : ساقطة من عا (١٢) هذه :
ساقطة من د ، ع ، ى || قيل : قال عا (١٢ — ١٣) مرتب ... المعنى : هذا اللفظ فيجب
أن يفهم منه هذا المعنى ع (١٣) عنى : أعنى م ، ن (١٥) هو ما : هو م .

والخاصة والعرض فرق ، ولا يكون بينه و بين الشخص فرق ، إلا أن نضمن
أنه كلىٌّ بهذه الصفة ؛ وأيضا فإنه لا يكون بينه و بين فصل الجنس فرق .

والذى حدَّ وقال : إنَّ النوع هو أخص كليين مقولين فى جواب ما هو ،
فقد أحسن تحديدَ النوع ؛ وإنما يتم حسنه بأن يقال : إنه الكلى الأخص
٥ من كليين مقول فى جواب ما هو ؛ تعلم ذلك إذا تدربتَ بالأصول والمواضع
المقررة للحدود . فنقول الآن : الجنس منه ما يكون جنسا ، ولا يصلح أن
ينقلب باعتبارٍ آخَر نوعا ؛ إذ لا يكون فوقه جنس أعم منه ؛ ومنه ما يصلح
أن يكون نوعا باعتبار آخر إذ يكون فوقه جنس أعم منه . وكذلك النوع
منه ما يكون نوعا ولا يصلح أن ينقلب جنسا ؛ إذ لا يكون تحته نوع أخص
١٠ منه ؛ ومنه ما يصلح أن ينقلب جنسا باعتبار آخر؛ إذ لا يكون تحته نوع أخص
منه . فنرتب للجنس مراتب ثلاثا : جنس عال ليس بنوع ألبتة ، وجنس
متوسط هو نوع وجنس وتحته أجناس ، وجنس سافل هو نوع وجنس ليس تحته
جنس . وكذلك يكون فى باب النوع: نوع سافل ليس تحته نوع ألبتة ، فليس
بجنس ألبتة ، ونوع عال تحت جنس الأجناس الذى ليس بنوع ألبتة ، ونوع
١٥ متوسط هو نوع وجنس وجنسه نوع ؛ والمثال المشهور لهذا هو من مقولة
الجوهر؛ فإنَّ الجوهر جنس لا جنس فوقه ، وتحته الجسم ، وتحت الجسم
الجسمُ ذو النفس ، وتحت الجسم ذى النفس الحيوان ، وتحت الحيوانِ الحيوانُ
الناطق ، وتحت الحيوان الناطق الإنسان ،وتحت الإنسان زيد وعمرو ، فزيد وعمرو

(٢) وأيضا : ساقطة من ن || وأيضا... فرق : ساقطة من هـ (٣) حد : حده ع
(٤) بأن : أن عا (٦) المقررة : + المحدودة د || لحدود : المحدودة عا || الآن :
+ إن ع ، عا ، م ، ن ، هـ ، ى (٧) لا : ساقطة من م || جنس : ما هو عا
(٧—٨) ومنه ... أعم منه : ساقطة من م (١٠) ومنه ... أخص منه : ساقطة من س
|| لا : ساقطة من ن ، هـ || تحته : دونه عا وهامش هـ ، ى (١١) فنرتب : فيترتب ع ؛
فترتبت د ، م || مراتب : مراتبا ى || ثلاثا : ثلاث د ، م ؛ + فيكون هـ ، ى
(١٢) وتحته : تحته ع (١٥) المثال : مثال م || هو : ساقطة من عا
(١٦) فإن الجوهر : ساقطة من م .

وأشكالها هى الأشخاص . والجوهر هو جنس الأجناس ، إذ ليس فوقه جنس ؛
والإنسان هو نوع الأنواع ، إذ ليس تحته نوع ؛ وما بينهما أجناس وأنواع متوسطة ؛
فإنها بالقياس إلى ما تحتها أجناس ، و بالقياس إلى ما فوقها أنواع ؛ فإنّ الجسم
نوع الجوهر وجنس للجسم ذى النفس ، والجسم ذو النفس نوع الجسم وجنس الحى ؛
لأنه يعم النبات والحى ، والحى نوع الجسم ذى النفس وجنسٌ للحى الناطق ٥
لأنه يعم الحيوانات العجم والإنسان ، والحى الناطق نوع الحى وجنس الإنسان ؛
لأنه يعم الإنسان والمَلَك ؛ فيكون الحى الناطق هو الجنس السافل ، والجوهر
هو الجنس العالى ، والجسم وما يليه هو الجنس المتوسط ، و يكون الجسم هو
النوع العالى ، ويكون الإنسان هو النوع السافل ، و يكون الجسم ذو النفس
وما يليه النوعَ المتوسط ، و يكون الجوهر بالقياس إلى ما تحته جنسَ الأجناس ١٠
والجنس العالى ، و بأنه لا يقاس إلى ما فوقه يكون جنسا ليس بنوع ، و يكون
الإنسان بالقياس إلى ما فوقه نوعَ الأنواع والنوعَ السافل ، وأما بقياسه
إلى ما تحته فهو أنه نوع ليس بجنس ، وقياسه إلى ما تحته على وجهين : قياس
إلى ما تحته من حيث هو محمول عليها الحملَ المعلوم ، وقياسٌ إلى ما تحته باعتبار
أنها ليست بأنواع . وقياسُه إلى ما تحته من حيث الحمل يفيده معنى النوعية غير ١٥
المضافة إلى الجنس ، وهو المعنى الثانى مما ذكروه . وأما قياسه بالاعتبار
الآخر فيفيده أنه نوع ليس بجنس : فهو نوع الأنواع ، ونوع ليس بجنس ،
ونوع بالمعنى المذكور ؛ ومفهومات هذه الثلاثة — وإن تلازمت —

(١) هو : ساقطة من ع (٣) الجسم : الجنس س (٤) للجسم : الجسم عا ، م || نوع الجسم : نوع للجسم ع || الحى : للحى ع ، ه ، ى (٥) والحى : ساقطة من عا || وجنس للحى : جنس الحى م || للحى : + الحى عا (٦) الناطق : + هو ع || الإنسان : للإنسان ه (٨) هو : ساقطة من عا (١١) يقاس : قياس ن ؛ قياس له ع ، م ، ه (١٢) النوع السافل : النوع د (١٣) قياس : قياسه م (١٦) ذكروه وأما : ذكروا ما عا ، ه ؛ ذكره وأما ن || وأما : فأما م (١٧) ونوع ليس بجنس : ساقطة من د .

فهى مفهومات مختلفة . وإذا جُعل اسم النوع اسماً لواحدٍ واحدٍ من هذه المعانى ،
يكون مقولا على هذه الثلاثة باشتراك الاسم ، وتكون حدودُ مفهوماته مختلفةً ؛
فإنْ جُعِل اسماً لواحد منها فقط ، كان ذلك القولُ الذى لذلك الواحد حدًّا له ،
والقول الذى للآخر رسما ليس هو مفهوم الاسم بل علامة لازمة له . وكما أنّ تحت
٥ نوع الأنواع موضوعات كليــة — وإنْ كانت ليست بأنواع — مثل الكاتب
والملاح والتركى تحت الإنسان ، فكذلك لا يَبْعد أن يكون فوق جنس الأجناس
محمولات ليست بأجناس ، بل معان لازمة قد تشترك فيها أجناس من أجناس
الأجناس ، كالوجود والعَرَضية ، وكأمور تُحْمَل على عدة أجناس عالية مما
ستفطن لها بَعْد .

١٠ وأما هذه القسمة التى أوردت للجوهر وبلغت الإنسان ، فإنها غير مستقيمة ،
وإنْ كانت غير ضارة فى تفهم الغرض المقصود ؛ وذلك أنّ الجسم ذا النفس ،
إذا تناول النبات مع الحيوانات ، لم يتناول الملائكة إلا باشتراك الاسم ، فلم
يكن الجسم ذو النفس جنسا تدخل فيه الملائكة ؛ وكذلك إذا قيل ناطق للإنسان
وللمَلَك ، لم يكن إلا باشتراك الاسم ، والناطق الذى هو فصلٌ مُقَوِّم للإنســان غير
١٥ مقول على الملائكة ؛ وإذا كان كذلك ، لم يكن الحىُّ الناطق جنساً للإنسان
والملائكة ، ولا الجسم ذو النفس جنسا للنبات والملائكة والحيوانات ؛ فإذا كان
كذلك ، لم يكن إدخال الميت فصلا يقسم الحيوان الناطق إلى إنسان وغير إنسان
محتاجا إليه .

---

(١) فهى : فهو هـ (٣) لذلك : + القول عا ، ن || الواحد : الوجه ى
(٦) فكذلك : وكذلك ن || يكون : + من عا (٧) فيها : فيه عا ، ن || من أجناس :
من د . (٨) والعرضية : + والوحدة ع (١٤) باشتراك : بالاشتراك م
(١٧) يقسم : ينقسم ى ،

[الفصل الثانى عشر]

(يب) فصل فى الطبيعى والعقلى والمنطقى وما قَبْل الكثرة وفى الكثرة وبَعْد الكثرة من هذه المعانى الخمسة

إنه قد جرت العادة فى تفهم هــذه الخمسة أن يقال : إنّ منها ما هو طبيعى، ومنها ما هو منطقى ، ومنهــا ما هو عقلى ؛ وربمــا قيل : إنّ منها ما هو قَبْل الكثرة ، ومنها ما هو فى الكثرة ، ومنها ما هو بعد الكثرة . وجرت العادة بأن يُجعل البحث عن ذلك متصلا بالبحث عن أمر الجنس والنوع — وإنْ كان ذلك عاما للكليات الخمس — فنقول متشبهين بمن سلف : إنَّ كلَّ واحدٍ من الأمور التى تأتى أمثلة لإحدى هذه الخمسة ، هو فى نفسه شىء ، وفى أنه جنس أو نوع أو فصل أو خاصة أو عرض عام شىء ؛ ولنجعل مثال ذلك من الجنس فنقول : إنّ الحيوان فى نفســه معنى ، سواء كان موجودا فى الأعيــان أو مُتصوَّرا فى النفس ، وليس فى نفسه بعام ولا خاص ؛ ولو كان فى نفسه عاما حتى كانت الحيوانيةُ — لأنها حيوانية — عامةً ، لوجب أن لا يكون حيوان شخصى ، بل كان كل حيوان عاما ؛ ولو كانــ الحيوان — لأنه حيوان — شخصيا أيضا ، لمــا كان يجوز أن يكون إلا شخصاً واحدا، ذلك الشخص الذى تقتضيه الحيوانية ، وكان لا يجوز أن يكون شخص آخر حيوانا ، بل الحيوان فى نفسه شىءٌ يُتَصور فى الذهن حيوانا ، وبحسب تصوره حيوانا لا يكون إلا حيوانا فقط؛ فإنْ تُصُوِّر معه أنه عام وخاص وغير ذلك ، فقد تصور معه معنى زائد على أنه حيوان يعْرِض للحيوانيــة ؛ فإنّ الحيوانية لا تصــير شخصاً مشارا

(٣) وبعد : ومع عا ، ى || من ... الخمسة : ساقطة من ع (٤ — ٥) إن منها ... هو عقلى : إن منها طبيعيا ، ومنها منطقيا ، ومنها عقليا ب ، د ، عا ، م ، ن (٧) والنوع : ساقطة من ن (٨) للكليات : فى الكليات س (٩) لإحدى : ساقطة من ع || هو : وهو ب ، س
(١١) الحيوان : الحيوانات ه || كان : ساقطة من د ، س
(١٥) شخصيا : شخصا ع || ذلك : فذلك ه (١٩) مشارا : ساقطة من س

إليه إلا بمقارنة أمر يجعله مشاراً إليه ؛ وكذلك فى العقل لا يكون كذلك إلا بأن
يُلحق به العقلُ معنى يخصصه ، ثم لا يعرض له من الخارج أن يكون عاما حتى
يكون ذات واحدة بالحقيقة هى حيوان ، وقد عرض له فى الأعيان الخارجة
أنْ كان هو بعينه موجوداً فى كثيرين ؛ وأما فى الذهن فقد يعرض لهذه الصورة
٥ الحيوانية المعقولة أنْ تجعل لها نسب إلى أمور كثيرة ، فيكون ذلك الواحد
بعينه صحيح النسبة إلى عِدّةٍ تاتشا كل فيه ، بأن يحمله العقل على واحدٍ واحدٍ منها —
فأمّا كيف ذلك فلصناعةٍ أخرى — فيكون هذا العارض هو العموم الذى يعرض
للحيوانية ، فيكون الحيوان لهذا العموم كالخشب مثلا لعارض يعرض له من شكل
أو غيره ، وكالثوب الأبيض ، فيكون الثوب فى نفسه معنى ، والأبيض معنى ،
١٠ و يتركبان فيكون هناك معنى آخر مركبا منهما ؛ كذلك الحيوان هو فى العقل معنى ،
وأنه عام أو جنس معنى ، وأنه حيوان جِنْسىٌّ معنى . فيُسَمون معنى الجنس
جنسا منطقيا ، ومفهومه أنه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب ما هو ،
من غير أن يشار إلى شىء هو حيوان أو غير ذلك ، مثل أن الأبيض فى نفسه له
معقول لا يحتاج معه أن يعقل أنه ثوب وأنه خشب ، فإذا عُقل معه ذلك عُقِل
١٥ شىءٌ يلحقه الأبيض ؛ وكذلك الواحد فى نفسه له معقول ، فأمّا أنه إنسان أو
شجرة فهو أمر خارج عن معقوله يلحقه أنه واحد . فالجنس المنطقى هو هذا .

وأما الطبيعى فهو الحيوان بما هو حيوان ، الذى يصلح أن يجعل للمعقول منه
النسبة التى للجاسية ، فإنه إذا حصل فى الذهن معقولا ، صَلُح أن تعقل له الجنسية ،
ولا يصلح لما يفرض مُتَصَوَّرا من زيد هذا ، ولا للمتصور من إنسان ،

---

(٣) وقد : قد ى || عَرَض : يعرض ه (٤) الصورة : الصورعا
(٥) المعقولة : المقولة ه || نسب : نسبة م (٧) فأما : وأما ى
(٨) مثلا لعارض : مثل العارض دا (٩) وكالثوب الأبيض : من هنا إلى
صفحة ٧٢ خرم فى ى (١٠) هناك : مثلا عا (١١) حيوان : + هو
فى العقل معنى وأنه عام أو جنس معنى ، أو أنه حيوان م (١٤) معه : + إلى د ، ن ||
معه أن يعقل : أن يعقل معه ع (١٥) وكذلك : ولذلك ع (١٦) شجرة :
صخرة د ، ع ، عا ، م ، ، ن ، ه (١٧) للعقول : لاقول ه (١٨) الجنسية :
+ المنطقية ه (١٩) لتصور : المتصور س || إنسان : الإنسان ن ، ه

فتكون طبيعة الحيوانية الموجودة فى الأعيان تفارق بهذا العارض طبيعةَ الإنسانية وطبيعةَ زيد؛ إذْ هو بحيث إذا تُصُوِّر صلح أن يلحقه عمومٌ بهذه الصفة، التى هى الجنسية؛ وليس له خارجا إلا الصلوح لها بحال. فقولهم: الجنس الطبيعى، يعنون به الشىء الطبيعى الذى يصلح أن يصير فى الذهن جنسا، وليس هو فى الطبيعيات بجنس؛ ولأنه يخالف فى الوجود غيرَه من الأمور الطبيعية بهذا المعنى، فلا يبعد ٥ أن يخصص لهذا المعنى باسم، وأن يُجعل ذلك الاسم من اسم الشئ الذى يعرض له بحال وهو الجنسية. وأما الحيوان الجنسى فى العقل، فهو المعقول من جنس طبيعى؛ وأما الجنسية المعقولة المجردة، فمن حيث هى مقررة فى العقل، هى أيضا جنس معقول، ولكن من حيث إنها شئ من الأشياء يبحث عنه المنطق، فهو جنس منطق؛ وليس، وإنْ لم يكن لهذا الذى هو منطق وجودٌ إلا فى العقل، ١٠ يجب أنْ يكون المفهوم من أنه عقلى هو المفهومُ من أنه منطق؛ وذلك أنّ المعنى الذى يُفْهم من أنه عقلى، هو غير المفهوم من أنه منطق؛ وذلك أنّ المعنى المفهومَ الذى يفهم من أنه عقلى لازمٌ ومقارنٌ للمعنى الذى يفهم من أنه منطق ليس هو هو، إذْ قد بان لك اختلافُ اعتباريهما. فالجنس المنطق تحته شيئان: أحدهما أنواعه من حيث هو جاس، والآخر أنواع موضوعاته التى يعرض لها؛ ١٥ أما أنواعه، فلأن الجنس المطلق أعمّ من جاسٍ عال وجاس سافل، فهو يعطى كلَّ واحد مما تحته من الأجناس المتقررة حدَّه واسمه؛ إذْ يقال لكل واحد منهما إنه جاس، ويُحَدُّ بحدّ الجاس؛ وأما أنواع موضوعاته فلا يعطيها اسمه ولا حدَّه؛

---

(١) طبيعة الحيوانية: طبيعته بالحيوانية ع || الحيوانية: الحيوان د، ه || بهذا: لهذا د
(٢) وطبيعة زيد: ساقطة من ن || هى: هو ه (٣) بحال: + بحالهم ه؛ + أى الشى الذى يسمى جنسا طبيعيا وهو ما يصلح أن يصير فى الذهن جنسا منطقيا ليس هو فى الطبيعيات بجنس أى بجنس هو ذاتا واحدة موجودة فى الطبيعيات توجد فى أشخاص فيكون جنسا لها بل لا وجود لها إلا فى الذهن عا (٤) أن يصير: ساقطة من س
(٨) طبيعى: طبيعة ع || هى: هو ه (١١) يجب: ساقطة من ع
(١٢) أن: لأن ع (١٢ — ١٣) هو غير... عقلى: ساقطة من د، ن، ه
(١٣) المفهوم: ساقطة من عا || الذى يفهم: ساقطة من م || ومقارن: ومفارق ع || من أنه منطق: أنه منطق ع (١٤) لك: ساقطة من ع (١٥) أنواع: ساقطة من عا || التى: الذى ع (١٦) فهو: وهو م (١٨) اسمه: لاسمه س.

وذلك لأنّ الإنسان الذى هو نوعُ الحيوان — من جهة أنه حيوانٌ — فلا يحمل
عليــه مع الحيوانية ما عرض للحيوانية من الجنسية ، لا اسما ولا حدا ؛
فإنّ الإنسان لا يجب أن يصير جنسا ، من جهة حمل الحيوانية عليه ، لا باسم
ولا بحد ، كما يجب أن يصير جسما ، من جهة حَمْلِ الحيوانية عليه باسم وحد ؛
٥ فإنْ صار شيءٌ من الأنواع جنسا ، فذلك له ، لا من جهة طبيعة جنسه الذى فوقه ،
بل من جهة الأمور التى تحته . وأما الجنس الطبيعى فإنه يعطى ماتحته اسمه وحده
من حيث هو طبيعة ، أى من حيث الجنس الذى هو مثلا الحيــوان ، حيوان
لا من حيث هو جنس طبيعى ، أى معنى يصلح إذا تُصُــوِّرَ أن يصير جنسا
من حيث هو كذلك ، فإنه ليس يجب هذا لما تحته . و بالجملة إذا قالوا :
١٠ إن الجنس الطبيعى يعطى ما تحته اسمه وحدّه ، فهذا أيضا قولٌ غيرُ محقق ،
فإنه يعطى بالعرض ، لأنه ليس يعطى من حيث هو جنس طبيعى ، كما لم يعط أيضا
من حيث هو جنس منطق ، ولكن إنما يعطيهما الطبيعةَ الموضوعة لأَنْ يكون
جنسا طبيعيا ؛ وهــذه الطبيعة بنفسها أيضا ليست جنسا طبيعيا كما ليست
جنسا منطقيا ، اللهم إلا أن لا نعنى بالجنس الطبيعى إلا مجرد الطبيعة
١٥ الموضوعة للجنسية ، ولا نعنى بالجنس الطبيعى ما عنيناه ، فحينئذ يصلح أن يقال :
إن الجنس الطبيعى يعطى ما تحته اسمه وحدّه ، وحينئذ لا يكون الحيوان جنسا
طبيعيا إلا لأنه حيوان فقط . ثم انظر أنه هل يستقيم هذا؟ وأما العقلى ففيه أيضا
موضوعٌ وجنسيةٌ وتركيب ، وحكم جميع ذلك فى العقل كحكم الطبيعى . والأخرى
أن تكون الحيوانية فى نفسها تسمى صورةً طبيعية تارة ، وصورة عقلية أخرى ،
٢٠ ولا تكون فى أنها حيوانية جنسا بوجه من الوجوه ، لا فى العقل ولا خارجا ،

(١ — ٣) من جهة أنه ... فإن الإنسان : ساقطة من س (٣) جنسا : جسما د || الحيوانية : الحيوان عا || عليه : ساقطة من هـ (٣ — ٤) لا باسم ولا بحد : اسما ولا حدا عا || لا باسم ... الحيوانية عليه : ساقطة من ع (٤) بحد : حد م ، ن ، هـ || جسما : جنسا م || باسم وحد : ساقطة من عا (٧) الذى : ساقطة من عا (٩) هو : هى عا
(١٢) الطبيعة : ساقطة من م (١٣ — ١٤) طبيعيا ... كما ليست جنسا : ساقطة من د
(١٤) بالجنس : ما يجنس هـ (١٦) حينئذ : ساقطة من هـ
(١٧) لأنه : أنه ع ، م (٢٠) خارجا : + عنه ع ، هـ

بل إنما تصير جنسا إذا قُرِن بها اعتبار ، إمّا فى العقل وإما فى الخارج ، وقد أشرنا إلى الاعتبارين جميعا ؛ لكن الشىء الذى هو طبيعة الجنس المعقول قد يكون على وجهين : فإنه ربما كان معقولا أولا ثم حصل فى الأعيان ، وحصل فى الكثرة الخارجة ، كمن يعقل أولا شيئا من الأمور الصناعية ثم يحصله مصنوعا ؛ وربما كان حاصلا فى الأعيان ثم يصور فى العقل ، كمن عرض له أن رأى أشخاصَ الناسِ واستثبت الصورةَ الإنسانية . ٥

وبالجملة ربما كانت الصورة المعقولة سبباً بوجهٍ مّا لحصول الصورة الموجودة فى الأعيان ، وربما كانت الصورة الموجودة فى الأعيان سببا بوجهٍ مّا للصورة المعقولة ، أى يكون إنما حصلت فى العقل بَعْد أن كانت قد حصلت فى الأعيان . ولأن جميع الأمور الموجودة فإنّ نسبتها إلى الله والملائكة نسبة المصنوعات التى عندنا إلى النفس الصانعة ، فيكون ما هو فى علم الله والملائكة من حقيقة المعلوم والمدرك من الأمور الطبيعية موجودا قبل الكثرة ، وكل معقول منها معنى واحد ، ثم يحصل لهذه المعانى الوجودُ الذى فى الكثرة ، فيحصل فى الكثرة ولا يتحد فيها بوجهٍ من الوجوه ، إذ ليس فى خارج الأعيان شىء واحد عام ، بل تفريق فقط ؛ ثم تحصل مرة أخرى بعد الحصول فى الكثرة معقولة عندنا . وأما أنّ كونها قبل الكثرة على أى جهة هو ، أعلى أنها معلومة ذات واحدة تتكثر بها أو لا تتكثر ، أو على أنها مثل قائمة ، فليس بحثنا هذا بواف به ، فإنّ لذلك نظرا علميا آخر . ١٠ ١٥

---

(١) فى الخارج : من خارج ب ، ع (٢) الجنس : ساقطة من ع
(٥) يحصله مصنوعا : يحصلها مصنوعة عا || حاصلا : + أولا ع ، م ، ن ، ه || يصور : يتصور ه (٦) عرض له أن : ساقطة من ع ، عا ، ن || واستثبت : فاستثبت عا ، م ، ه
(٨) بوجه ما : ساقطة من عا (٩) المعقولة : + بوجه من الوجوه عا
(١٠) ولأن : ولا م (١٢) موجودا : موجودة م ؛ + ما ع || وكل : ويكون كل ع
(١٣) واحد : واحدا ع (١٦) جهة : وجهة س || أعلى : على ع (١٧) بحثنا : بحثى ع (١٨) لذلك : ذلك ن ؛ بذلك ه

واعلم أنّ ما قلناه فى الجنس هو مثال لك فى النوع والفصل والخاصة والعرض، يهديك سبيل الإحاطة بعقليته ومنطقيته وطبيعيته ، وما فى الكثرة منه وقبلها وبعدها . واعلم أنّ الأمور التى هى فى الطبيعة أجناس الأجناس، فهى فوق واحدة ومتناهية ، كما سيتضح لك بعد . وأما الأمور التى هى أنواع الأنواع ،
٥ فالمستحفظات منها فى الطبيعة متناهية ، وأما هى فى أنفسها فغير متناهية فى القوة، فإنّ أنواع أنواعٍ كثيرةٍ من المقولات ، التى تأتيك بعد ، لا تتناهى ، كأنواع أنواع الكمية والكيفية والوضع وغير ذلك . وأما الأشخاص فإنها غير متناهية بحسب التكون والتقدم والتأخر . وأما المحسوس المحصور منها فى زمان محدود فمتناهٍ ضرورةً ؛ والشخص إنما يصير شخصا بأن تقترن بطبيعة النوع
١٠ خواص عرضية لازمة وغير لازمة ، وتتعين لها مادة مشار إليها ، ولا يمكن أن تقترن بالنوع خواص معقولة كم كانت ، وليس فيها آخر الأمر إشارةٌ إلى معنى متشخص فيتقوم به الشخص فى العقل ؛ فإنك لو قلتَ : زيد هو الطويل الكاتب الوسيم الكذا والكذا ، وكم شئت من الأوصاف ، فإنه لا يتعين لك فى العقل شخصية زيد ، بل يجوز أن يكون المعنى الذى يجتمع من جملة جميع
١٥ ذلك لأكثر من واحد ، بل إنما يعينه الوجود والإشارة إلى معنى شخصى ، كما تقول : إنه ابن فلان ، الموجود فى وقت فلان ، الطويل ، الفيلسوف ، ثم يكون اتفق أن لم يكن فى ذلك الوقت مشارك له فى هذه الصفات ، ويكون قد سبق لك المعرفة أيضا بهذا الاتفاق، ويكون ذلك بالإدراك الذى ينحو نحوَ ما يشار إليه من الحس ، نحو ما يشار إلى فلان بعينه وزمان بعينه ، فهنالك
٢٠ تتحقق شخصية زيد ، ويكون هذا القول دالا على شخصيته .

---

(٣) هى : ساقطة من ع || فهى : هى، عا ، م ، ن || فهى فوق واحدة : هى فوق واحد ع (٦) فى القوة : بالقوة م (٧) الكمية والكيفية : الكيفية والكمية ع || فإنها : ساقطة من ع (٨) المحصور : المحسور د (١٢) متشخص : مشخص ن || فيتقوم : فيقوم د || العقل : الذهن ع (١٥) والإشارة : + التى س (٢٠) ويكون : فيكون ع

وأما طبيعة النوع وحده، فما لم يلحقه أمر زائد عليه لا يجوز أن تقع فيه كثرة. وليس قولنا لزيد وعمرو إنه شخص اسما بالاشتراك، كما يظنه أكثرهم، إلا أن نعنى بالشخص شخصا بعينه ؛ وأما الشخص مطلقا ، فهو يدل على معنى واحد عام ؛ فإنّا إذا قلنا لزيد إنه شخص، لم نُرِد بذلك أنه زيد، بل أردنا أنه بحيث لا يصح إيقاع الشركة فى مفهومه؛ وهذا المعنى يشاركه فيه غيره؛ فالشخصية من الأحوال ٥ التى تعرض للطبائع الموضوعة للجنسية والنوعية، كما تعرض لها الجنسية والنوعية، والفرق بين الإنسان الذى هو النوع، وبين شخص الإنسان الذى يعم، لا بالاسم فقط ، بل بالقول أيضا ، أن قولنا : الإنسان، معناه أنه حيوان ناطق، وقولنا : إنسان شخصى ، هو هـذه الطبيعة مأخوذة مع عرض يعرض لهـذه الطبيعة عند مقارنتها للمادة المشار إليها ، وهو كقولنا : إنسان واحد ، أى حيوان ١٠ ناطق مخصص، فيكون الحيوان الناطق أعم من هذا؛ إذ الحيوان الناطق قد يكون نوعا ، وقد يكون شخصا ، أى هذا الواحد المذكور، فإنَّ النوعَ حيوانٌ ناطق ، كما أنَّ الحيوانَ الناطقَ الشخصيَّ حيوانٌ ناطق . والعموم قد يختلف فى الأمور العامة : فمن العموم ما يكون بحسب الموضوعات الجزئية، كالعموم الذى الحيوان أعم به من الإنسان ، وقد يكون بحسب الاعتبارات اللاحقة كالعموم الذى ١٥ الحيوان أعمُّ به من الحيوان ، وهو مأخوذ جنسا ، ومن الحيوان ، وهو مأخوذ نوعا ، ومن الحيوان ، وهو مأخوذ شخصا . وليست الجنسية والنوعية والشخصية من الموضوعات الجزئية التى لها درجة واحدة فى الترتيب تحت الحيوان، بل هى اعتبارات تلحقه وتخصصه ؛ وكما أن الإنسان قد يوجد مع عرض من الأعراض كالإنسان الضحاك ، فيقال على جميع ما يقال عليه الإنسان وحده ٢٠ من الجزئيات الموضوعة ، كذلك الإنسان الشخصى ؛ وذلك لأن الوحدة

(١) فما : فلما عا (٢) وعمرو : ولعمرو ع (٥) إيقاع : أنواع ع || الأحوال : الأعراض س (٩) هو : ساقطة من عا (١٠) عند : مع تا (١٣) أن : ساقطة من تا (١٤) كالعموم الذى : كما أن عا (١٥) به : ساقطة من ع ، عا || وقد : فقد م (١٦) الحيوان : الإنسان عا (١٩) هى : ساقطة من عا || اعتبارات : باعتبارات س (٢١) الوحدة : الواحدة تا

هى من اللوازم التى تلزم الأشياء — وسنبين أنها ليست مقومة لماهياتها — فإذا اقترنت الوحدة بالإنسانية على الوجه المذكور، حدث منهما الإنسان الشخصى الذى يشترك فيه كل شخص، ولا يكون لذلك نوعا؛ لأنه مجموع طبيعة وعارض لها لازم غير مقوم ؛ وأمثال هذه ليست تكون أنواعا ، كما أنّ الإنسان مع الضحاك ٥ ومع البكّاء ومع المتحرك والساكن ، بل مع قابل الملاحة وغير ذلك ، لا يكون نوعا آخر، بل الإنسان بجوهره نوعٌ ، فتلحقه لواحق تكون تلك اللواحق لواحق النوع، وليست أمورا توجب النوعية الجديدة. وهذا مما تحققه فى الفلسفة الأولى.

[الفصل الثالث عشر]

(يج) فصل فى الفصل

١٠ وأما الفصل فإنّ اسمه يُدَلّ به عند المنطقيين على معنى أول وعلى معنى ثان ؛ وليس سبيلهما سبيل ما قبلهما فى الجنس والنوع ؛ إذ كان الوضع الأول فيهما للجمهور ، والنقل للخواص ؛ بل المنطقيون أنفسهم يستعملونه على وضع أول وعلى نقل. أما الوضع الأول فإنهم كانوا يُسَمّون كل معنى يتميز به شىء عن شىء — شخصيا كان أو كليا — فصلا ، ثم نقلوه بعد ذلك إلى ما يتميز به الشىء ١٥ فى ذاته. وإذ فعلوا هذا، فقد كان لهم أن يجعلوا الفصل مقولا على أشياء ثلاثة بحسب التقديم والتأخير : حتى كان من الفصل ما هو عام ، ومنه ما هو خاص،

(١) الأشياء : للأشياء ه || مقومة : متقومة س (٥) والساكن : أو الساكن ه (٥ — ٦) لا يكون نوعا آخر بل : نوعا بل ع (٧) وليست : ليست عا ، م ، ن || أمورا : ساقطة من ن || الجديدة : ساقطة من ع || فى : ساقطة من س (١٠) وأما الفصل فإن : إن د ، م || وأما : فأما ع || به ساقطة من ع ؛ آخر خرم ى المبتدىء فى ص ٦٦ (١١) ما قبلهما : مثلهما م ، ن ، ه ، ى || فى : من ى || فيهما : أما هو ع ؛ فى الجنس إنما هو ه ، ى ؛ أما هو ع (١٣) الوضع : الموضع ، د ، م (١٥) وإذ : وإذا ع ، عا ، ه || فقد : وقد عا

ومنه ما هو خاص الخاص . والفصل العام هو الذى يجوز أن ينفصل به شىء
عن غيره ، ثم يعود فينفصل به ذلك الغير عنه ، ويجوز أن ينفصل الشىء به
عن نفسه بحسب وقتين ، مثال ذلك : العوارض المفارقة كالقيام والقعود ؛
فإنّ زيدا قد ينفصل عن عمرو بأنه قاعد ، وعمرو ليس بقاعد ، ثم كرّة أخرى
ينفصل عنه عمرو بأنه قاعد ، وأنّ زيدا ليس بقاعد ، فيكون هذا الانفصال بالقوة ٥
مشتركا بينهما . وكذلك زيد ينفصل عن نفسه فى وقتين : بأن يكون مرةً قاعدا ،
ومرة ليس بقاعد ؛ فهذا هو الفصل العام .

وأما الفصل الخاص فذلك هو المحمول اللازم من العرضيات ، فإنه إذا وقع
الانفصال بعرض غير مفارق لانفصل به ، فإنه لا يزال انفصالا خاصا له ، مثل
انفصال الإنسان عن الفرس بأنه بادى البشرة ، فإنّ هذا الانفصال الواقع به ١٠
خاص للإنسان بالقياس إلى الفرس ، ولا يقع به مرة أخرى انفصال الفرس عن
الإنسان ، وذلك لأنه لا يخلو إمّا أن لا يجوز ألبتة أن تعرض هذه الصفة للفرس ،
وإما أن يجوز ؛ فإنْ لم يَجُز أن تعرض له ألبتة ، لم يجز إلا أن يكون هذا
الانفصال بينهما قائما ، وإنْ جاز أن يعرض مثلا ذلك للفرس — لو جاز — لم
يكن للفرس به انفصال عن الإنسان بل مشاركة ؛ فهذا إذا فصل ، لم يفصل ١٥
إلا أحد الشيئين دون الآخر ؛ فمنه ما لا يزال فاصلا مثل المثل الذى ضربناه ،
وهو الخاصة ، ومنه ما يخص فصله إذا فصل ، وليس لا يزال فاصلا ، مثل السواد
الذى ينفصل به الزنجى عن إنسان آخر ؛ فإنّ الزنجى لا يفارقه السواد ، وذلك
الإنسان يجوز أن يسود ، فحينئذ لا يكون بينهما انفصال بالسواد ؛ فحيث
كان السواد فصلا كان خاصا بالحبشى ، وحيث لم يخص لم يكن فصلا . ٢٠

---

(١) والفصل : فالفصل عا ، ه || شىء : الشىء عا ، م ، ه ؛ ساقطة من ع (٨) اللازم : الملازم د ، م (١١) خاص : خاصة ى (١٣) وإما : أو ى (١٤) لو جاز : ساقطة من ع ، ه ، ى (١٩) بالسواد : السواد س

وأما العام فلم يكن هذا ، بل كان هو بعينه تارة يفصل هذا عن ذاك ،
وتارة يفصل ذاك عن هذا ؛ فالفصل العام ، وهذا القسم من الخاص ،
قد يصلح أن تنفصل بهما أشخاص نوع واحد . وأما القسم الأول من قسمى
الفصل الخاص فإنه لا تنفصل به أشخاص نوع واحد بعضها عن بعض ؛
٥ إذ كان لازما لطبيعة النوع ، ولو كان عارضا لبعض الأشخاص لم يمتنع أن يعرض
مثله لأشخاص أخر ، فيبطل دوام الانفصال به ، اللهم إلا أن يكون من جملة
ما يعرض لما يعرض له من ابتداء الوجود ، كما للناس فى ابتداء الولادة ،
ولا يجوز أن يعرض بعد ذلك . فيجوز أن يكون فى هذا الفصل ما إذا فصل
عن شخص موجود استحال أن لا يفصل ألبتة ؛ إذ كان ذلك الشخص بعد وجوده
١٠ قد فاته ابتداء الوجود ، فيكون هذا أيضا مما يقع به الفصل بين أشخاص النوع .

وأما الفصل الذى يقال له خاص الخاص ، فإنه الفصل المقوّم للنوع ،
وهو الذى إذا اقترن بطبيعة الجنس قوّمه نوعا ، وبعد ذلك يلزمه
ما يلزمه ، ويعرض له ما يعرض له ، فهو ذاتى لطبيعة الجنس المقوم فى الوجود
١٥ نوعا ، وهو يقررها ويفرزها ويعينها ، وهذا كالنطق للإنسان . وهذا الفصل
ينفصل من سائر الأمور التى معه بأنه هو الذى يلق أولا طبيعة الجنس فيحصله
ويفرزه ، وأن سائر تلك إنما تلحق تلك الطبيعة العامة بعد ما لقيها هذا
وأفرزها ، فاستعدت للزوم ما يلزمها ، ولحوق ما يلحقها ، فهى إنما تلزمها
وتلحقها بعد التخصص ، وهذا كالنطق للإنسان ؛ فإنّ القوة التى تسمى

---

(١) فلم يكن هذا : فلم يكن هكذا ع ، عا ، ن ، ه ؛ فلم يكن فصلا هكذا ى (٢) فالفصل : والفصل ى (٣) بهما : به عا ، م ، ه (٦) أخر : أخرى عا ، ه ، ى
(٧) لما يعرض له : ساقطة من م (٨) فى : من عا ، م (٩) ذلك : ساقطة من ن ، ه (١٥) ويفرزها : ويفردها ب || كالنطق : كالمنطق م
(١٦) بأنه : أنه عا ، ن (١٧) ويفرزه : ويقرره عا ، ن || هذا : ساقطة من ه
(١٨) فاستعدت : فاستعد م ، ن ، ه ؛ واستعد عا || فهى إنما : فإنما ه || تلزمها : تلزمه ع ، عا ، م ، ن ، ه ، ى (١٨ — ١٩) تلزمها وتلحقها : تلزمه وتلحقه م ، ى
(١٩) تلحقها : تلحقه ع ، عا ، ن ، ه || التخصص : التخصيص م

نفسا ناطقة لما اقترنت بالمادة فصار حينئذ الحيوان ناطقاً، استعد لقبول العلم والصنائع كالملاحة والفلاحة والكتابة ، واستعد أيضا لأن يتعجب فيضحك من العجائب ، وأنْ يبكي ويخجل ، ويفعل غير ذلك من لأمور التي للإنسان ، ليس أنّ واحدا من هذه الأمور اقترن بالحيوانية عند الذهن أولا ، فصار بسبب ذلك للحيوان الاستعدادُ لأن يكون ناطقا ، بل الاستعداد الكلي والقوة ٥ الكلية الإنسانية هي التي يسمى بها ناطقا ،وهذه رواضع لها وتوابع .وأنت تعلم هذا بأدنى تأمل،وتحقق أنه لولا أن قوة أولى هي مستعدة للتمييز والفهم قد وجدت للإنسان، لما كانت له هذه الاستعدادات الجزئية،وأن تلك القوة هي التي تسمى النطق فصار بها ناطقا ؛ وهذا هو الفصل المقوِّم الذاتي لطبيعة النوع . وأما أنه أسود أو أبيض أو غير ذلك ، فليست من جملة الأشياء التي لحقت بطبيعة ١٠ الجنس فأفردته شيئا عرض له ولحقه أن كان إنسانا .

فيجب أن تحقق أن الفصل بين الفصل الذي هو خاص الخاص وبين تلك الفصول هو هذا . فلذلك لك أن تقول : إنّ من الفصول ماهو مفارق، ومنها ما هو غير مفارق ؛ ومن جملة غير المفارقة ما هو ذاتي ، ومنها ما هو عرضي . ولك أن تقول : إنّ من الفصول ما يُحْدث غَيْرية ، ومنها ما يحدث ١٥ آخرية ؛ والآخر هو الذي جوهره غير ، والغير أعم من الآخر ، وكل ما يخالف فهو غير ، وليس كل ما يخالف شيئا فهو آخر ، إذا عنيت بالآخر المخالف في جوهره . فمن الفصول ما يكون من قبله الغيرية فقط ؛ كان مفارقا كالقعود والقيام ، أو غير مفارق كالضحاك وعريض الأظفار ؛ فإنّ الضحاك أيضا — وإنْ كان يجب أن يكون في جوهره مخالفا لما ليس بضحاك — فليس ٢٠ كونه ضحاكا هو الذي أوقع هذا الخلاف في الجوهر ، بل الضحاك لحق ثانيا ،

(١) بالمادة : + اقترانا هـ || حينئذ : + مثلا ع ، ى (٤) عند الذهن أولا : ساقطة من عا (٦) رواضع : عوارض ى || لها : ساقطة من عا (٧) تحقق : تحقق م (١١) فأفردته : + وصيرته ى (١٣) هو مفارق : هى مفارقة عا (١٤) هو غير مفارق : هى غير مفارقة عا || هو ذاتى : هى ذاتيــة عا || هو عرضى : هى عرضية عا (١٦) والغير : فالغير ن || وكل : فكل ى || وكل ما : ساقطة من ع (١٧) فهو : هو ع (١٨) قبله : ساقطة من هـ (١٩) مفارق : ذلك ع || كالضحاك : كالضحك ع

بعد أن وقع الخلاف فى الجوهر دونه ، ثم عرض هو ، فموجبه الأولى لذاته هو الخلاف فقط ، إذ لا يجوز أن لا يوجب الضحاك خلافا بين ما يوصف بالضحاك ، و بين ما لا يوصف به ؛ ولكن كون هذا الخلاف جوهريا ليس هو من موجب الضحاك ، بل من موجب شىء آخر وهو الناطق . فالفصل
٥ الذى هو خاص الخاص هو العلة الذاتية للخلاف الموجب للآخرية ، بحسب اصطلاح أهل الصناعة فى استعمال لفظ الآخر .

ومقصودنا فى هذا الموضع مقصور على هذا الفصل ، وهو الذى هو أحد الخمسة دون ذينك الآخرين ؛ ورسمه الحقيقى هو أنه الكلى المفرد المقول على النوع فى جواب أى شىء هو فى ذاته من جنسه ، وهو الذى اصطلح على أن قيل له : إنه المقول
١٠ على النوع فى جواب أيما هو ؛ ثم له رسوم مشهورة مثل قولهم : إنّ الفصل هو الذى يفصل بين النوع والجنس ؛ وأيضا : إنه الذى يَفْضُل به النوع على الجنس ؛ وأيضا : إنه الذى به تختلف أشياء لا تختلف فى الجنس ؛ وأيضا : إنه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب أى شىء هو .

فلنتأمل هذه الرسوم ، ولنتحققها ، ولنقض فيها بما عندنا من أمرها فنقول :
١٥ إنه إذا ألحق بكل واحدٍ واحدٍ من هذه الرسوم زيادةٌ تساوى الفصل ، وتلك الزيادة أن يقال فى ذاته أو لذاته أو ذاتى أو الذاتى ، فيكون الشىء الذاتى الذى يفصل لذاته بين ذات النوع والجنس هو الفصل ، فإنّ الخاصة — وإنْ فَصَلَت — فليست ذاتية ، وليس فصلها ذاتيا . وكذلك يجب أن يقال : إنه الذى يفضل به النوع على الجنس فى ذاته . وكذلك : إنه الذى به تختلف أشياء لا تختلف
٢٠ فى الجنس بذاتها . وكذلك : إنه المقول على كثيرين كذا فى جواب أى شىء هو فى ذاته . لكن الرسوم الثلاثة المتقدمة — وإن ساوت الفصل — فليست تتضمن

---

(١) الأولى : الأول ع (٥ — ٦) بحسب ... الآخر : ساقطة من م
(٧) هو أحد : أحد ن ، ه (٨) ذينك الآخرين : تلك الأخر ع ، م ، ن || المقول : والمقول ه (١٠) أيما : أى شىء ما ه (١١) وأيضا : + مثل قولهم ه ، ى (١٤) ولنقض : ونقصى ع (١٥) واحد واحد : واحد ن
(١٦) فى ذاته أو لذاته أو : ساقطة من عا ، ى || أو الذاتى : ساقطة من عا ، ى
(١٧) ذات : ذلك م (١٩) وكذلك : + يقال س || تختلف : + فى ذاتها ى
(٢٠) بذاتها : ساقطة من ى || وكذلك : ويقال ى

الشيء الذى يحل من الفصل محل الجنس، وبذلك الشيء يتم التحديد ، وإن كان قد يكون بإسقاطه دلالة ذاتية مساوية ، كما لو قال قائل : إنّ الإنسان ناطق مائت ، دل على طبيعة الإنسانية وساواها ؛ ولكن إنما يتم بأن يُذْكر الشيءالذى هو الجنس ، وهو الحيوان ؛ فأمّا لم هذا ، وكيف هذا ، فسيأتيك فى موضعه . وهذا الشيء الذى هو كالجنس للفصل هو الكلى ، فيجب أن يلحق هذا به . ٥

وأما الرسم الآخر فقد ذكر فيه الكلى ، إذ قيل : "مقول على كثيرين" والمقول على كثيرين هو رسم الكلى ؛ فقد أُتِيَ فيه برسم ما هو كالجنس ، وإن لم يُؤْت فيه باسمه . لكن لقــوله على كثيرين مختلفين بالنوع ثلاثة مفهومات : أحدها مما لا يفطن له من قصَد تقديم هذا الكتاب ؛ وسنوضحه فى موضعه ، ومفهومان أقرب من الظاهر، أحدهما أنّ طبيعة الفصل تكون متناولة بالحمل أنواعا كثيرة ١٠ لا محالة غير النوع الواحد المفصول ، والآخر أنّ طبيعة الفصل هى التى توجب إنية الأشياء الكثيرة المختلفــة بالنوع بعضها عند بعض ، كأنه قال : إنه المقول على الأنواع فى جواب أى شيء هو ، لا جملتها ، بل واحد واحد منها ، كقول القائل : إن السيف هو الذى يضرب به الناس، ليس أنه يضرب به الناس معا ، بل واحد واحد من الناس ؛ وهذا التأويل بعيد غير مستقيم . فإن أمكن أن يفهم ١٥ هذا من هذا اللفظ كان رسما مطابقا للفصل ، و إن تعذر تفهم هذا من هذا اللفظ ، و إنما يفهم منه الوجه الأول ؛ فهذا الحد على الوجه الذى يفهمونه منه مختل ؛ وذلك لأن طبيعة الفصل ــ بمــا هو فصل ــ ليس يلزمها كما علمتَ أن لا تختص بالنوع الواحد ، بل هذا عارض ربمــا عرض لبعض الفصول ، فيكون هذا عارضا لطبيعة الفصل ، لا فصلا للفصل ؛ ومع ذلك فليس بعارض ٢٠ يعم جميع الفصول حتى يَقُوم فى الرسوم مقام الفصل فى الحدود ، فهذا مختل .

(١) وبذلك الشيء : وبذلك م ، ن (٢) مساوية : + وبذلك لم يتم التحديد م (٤) وكيف هذا : وكيف هو ع ، عا ، م ، ن (٥) وهذا : وهو ه || يلحق هذا : يلحق م (٦) الآخر : الأخير ه ، ى (٧) فيه : ساقطة من ع (٨) على : ساقطة من عا ، ن ، ه ، ى (٩) له : فيه ن || قصد : ساقطة من ن || تقديم : مقدم ن (١٠) من : إلى ه (١٤) ليس : ساقطة من ه || ليس ... الناس : ساقطة من م || أنه : + الذى ع (١٦) وإن : فإن ن ، ه (١٨) مختل : مخل م (٢٠) هــذا : + هذا عا (٢١) فهذا : وهذا عا || مختل : مخيل عا

وهاهنا موضع بحث وتشكك يلوح فى قولك: إنه مقول فى جواب أى شىء هو ، تركنا كشفه إلى وقت ما نتكلم فى المباينات. على أننا إنْ فهمنا هذا الرسم على حسب أصولنا ، وعلى ما نشرحه فى موضع آخر ، تم الرسم رسما ؛ لكنا إنما نتعقب فى هذا الموضع هذا الرسم بحسب ما يفهمه القوم المستعملون إياه.

٥ وأيضا يجب أنْ تعلم أنّ كل فصل إنما يقوم من الأنواع القريبة نوعا واحدا فقط . ثم إنّ الفصول لها نسبتان : نسبة إلى ما تقسمه وهو الجنس ، ونسبة إلى ما تُقَسِّم إليه وهو النوع ؛ فإنّ الناطق يقسم الحيوان إلى الإنسان ، ويقوِّم الإنسان ، فيكون مُقَسِّما للجنس ، مُقَوِّما للنوع . فإن كان الجنس جنسا عاليا ، لم يكن له إلا فصول مقسمة ؛ وإنْ كان دون العالى، كانت له فصول مقسمة ١٠ ومقومة . فأما الفصول المقومة فهى التى قسمت جنسه وقومته نوعا؛ إذْ الفصل يُحْدِث النوع تحت الجنس؛ وأما المقسمة فهى التى تقسمه ولا تقوم النوع تحته . ومقومات الجنس لا تكون أخصّ منه ؛ ومقسماته تكون أخص منه ؛ فالجنس الأعلى له فصول مقسمة، وليس له فصول مقوِّمة؛ والنوع الأخير له فصل مقوم، وليس له فصل مقسم ، وليس من الفصول المقومة ما لا يقسم .

١٥ ومن الفصول المقسمة فى ظاهر الأمر ما لا يقوِّم ، ولا يكون ذلك ألبتة إلا للفصول السلبية التى ليست بالحقيقة فصولا ؛ فإنا إذا قلنا : إن الحيوان منه ناطق ومنه غير ناطق ، لم نثبت غير الناطق نوعا محصلا بإزاء الناطق ، اللهم إلا أن يتفق أن يكون ما ليس بناطق نوعا واحدا ، كالذى ليس بمنقسم بمتساويين تحت العدد ؛ فإنه صنف واحد وهو الفرد ؛ أو يكون الإنسان لا يرى بأسا

---

(٣) وعلى : + حسب ع || لكنا : لكنه عا ، م (٤) فى : ساقطة من م
(٧) تقسم إليه : يقومه عا (١٠) جنسه : جنسها عا ، م (١١) ولا تقوم : وتقوم عا ، ه ، ى (١٢) فالجنس : والجنس ع ، م ، ه ، ى (١٣) الأعلى : الأول عا (١٦) للفصول : الفصول عا ، ه || فإنا إذا : وإذا عا

بأن يجعل الحيوان الغير الناطق جنسا للعجم ، ونوعا من الحيوان . فإنْ فعل
هذا فاعلٌ عَرَّفناه بأنَّ غير الناطق بالحقيقة ليس بفصل ، بل هو أمر لازم ،
وكذلك جميع أمثال هذه السلوب ؛ فإنَّ السلوب لوازمُ للأشياء بالقياس إلى اعتبار
معان ليست لها ؛ فإنَّ غير الناطق أمرٌ يعقل باعتبار الناطق ، فيكون النوع ، معناه
وفصله الذى له ، أمرا فى ذاته ، ثم يلزمه أن يكون غير موصوف بشىء غيره ؛ لكن ٥
ربما اضطر المضطر إلى استعمال لفظ السلب فى المعنى الذى يكون للشىء فى ذاته ،
إذا لم يكن له اسم محصل ، وذلك لا يدل على أن السالب بالحقيقة اسمه ،
بل الاسم لازم له عُدل به عن وجهه إليه ؛ فلو لم يكن من الحيوانات غير
الإنسان شىء إلا الصاهل ، وكان الصاهل فى نفسه فصلا لذلك الغير ، ثم لم يكن
مسمى ، فقيل غير الناطق وعنى به الصاهل ، لكان غير الناطق يدل دلالة الفصل ؛ ١٠
فأما وغير الناطق أمر أعم من فصل كل واحدٍ واحدٍ من أنواع الحيوانات ،
وليس لها شىء واحد مشترك محصل إثباتى يمكن أن يجعل غير الناطق المشترك
فيه دالا عليه إلا نفس معنى سلب الناطق . والسلوب لا تكون معانى مُقَوِّمة
للأشياء من حيث هى سلوب ، بل هى عوارض ولوازم إضافية بعد تقرر ذواتها ،
فلا يكون غير الناطق بالحقيقة فصلا تشترك فيه العجم مقوما لها . فإنْ أحب مُحِبٌّ ١٥
أن يجعل ذلك فصلا ، ويثبت الحيوان الغير الناطق نوعا ، ثم جنسا ، ويجعل
الحيوان قد انقسم قسمة معتدلة واحدة إلى نوع آخر ، وإلى جنس معا ،
فليفعل ؛ فيكون أيضا كل فصلٍ مقسِّم مقوِّما ؛ وإنْ آثر الوجه المحصل المحقق ،
لم تكن هذه فصولا ؛ وكيف تكون فصولا وليست مقومات للأنواع ، ولم
تكن الفصول الحقيقية إلا مقومة عند ما تقسِّم ؟ ٢٠

(١) نوعا من الحيوان : للحيوان س (٢) عرفناه : عرفنا عا || بأن : أن ه
(٣) فان السلوب : ساقطة من س || للأشياء : ساقطة من ع (٤) لها : له ع ، م ||
النوع : للنوع عا ، ه (٧) اسمه : اسم عا (٨) الاسم : اسم س (١١) وغير : غيرى
(١٤) بل : + من حيث س (١٦) الناطق : + فصلا ه (١٧) معتدلة : معدلة م
(١٩ - ٢٠) ولم تكن : ولا تكون ع ، عا ، م ، ه

والذى يظنه الظانون أنّ من الفصول المحصلة ما يقسم ، ثم ينتظر فصلا آخر
يرد حتى يقوما معا ، مثل الناطق الذى ربما ظُنّ أنه يقسم الحى ، ثم يتوقف فى تقويم
النوع إلى أن ينضم إليه الميت ، فهو ظن كذب : وذلك أنه ليس من شرط الفصل
إذا قسم فأوجب تقويم النوع أن يكون مقوما للنوع الأخير لا محالة ؛ فإنه فرق
٥ بين أن نقول يقوم نوعا ، وبين أن نقول يُقَوِّم نوعًا أخيرا . والناطق ، وإن كان
لا يقوم الإنسان الذى هو النوع الأخير ، فإنه يقوم الحى الناطق الذى هو نوعٌ
للحى وجنسٌ للإنسان ، إن كان ما يقولونه من كون الناطق أعم من الإنسان حقا ،
وكان الحى الناطق يقع على الإنسان وعلى المَلَك ، لا باشتراك الاسم ، بل وقوع
اللفظ بمعنى واحد . ثم قولنا : الحى الناطق ، قول لمجموعه معنى معقول ، وهو
١٠ أخص من الحى ، وليس فصلا ، بل الفصل جزء منه وهو الناطق ، ولا خاصة ،
فهو لا محالة نوع له . وكذلك يتبين أنه جنس الإنسان ، وقد يصرح بمثل هذا
صاحب إيساغوجى نفسه فى موضع ؛ فالناطق إذن قد قَوّم نوعا هو جنسٌ ،
لحين قَسّم قَوّم لا محالة . ونعلم من هذا أن الفصل إنما هو مقول قولا أوليا على نوع
واحد دائما ، وإنما يقال على أنواع كثيرة فى جواب أى شىء هو قولا ثانيا بتوسط .
١٥ ونقول الآن : إنك تعلم أنّ ذات كل شىء واحدٌ ، فيجب أن يكون
ذات الشىء لا يزداد ولا ينتقص ؛ فإنه إن كان ماهية الشىء ، وذاته هو
الأنقص من حدود الزيادة والنقصان ، والأزيد غير الأنقص ، فالأزيد غير
ذاته . وكذلك إن كان الأزيد ، وكذلك إن كان الأوسط . وأما
المعنى المشترك للثلاثة الذى ليس واحدا بالعدد ، بل بالعموم ، فليس هو
٢٠ ذات الشىء الواحد بالعدد ، فليس لك أن تقول : إن الزائد والناقص

---

(١) الظانون : ظانون عا ، م ، ه (٣) أنه : لأنه عا ، ه ، ى (٤) الأخير : الآخر بخ (٥) يقوم : قوم بخ (٦ — ٧) الذى هو نوع ... الناطق : ساقطة من م
(٧) للحى : الحى ع || للإنسان : الإنسان ب ، س (٨) لا : ساقطة من ع
(١٠) ولا : + هو ى || خاصة : خاصية ع (١٢) قد : ساقطة من ع ، م
(١٦) ينتقص : تنقص ع || ماهية الشىء وذاته : ذات الشىء الواحد س || هو : ساقطة من عا

والوسط تشترك فى معنى واحد ، هو ذات الشيء ، فإذن ذات الشيء
لا يحتمل الزيادة والنقصان ، فما كان مقوما لذاته لا يحتمل الزيادة والنقصان ؛
فإنه إنْ كان ، إذا زاد قوّم ذاته بزيادته، فذاته هو الأزيد،وإن كان لا يقوّم
ذاته بزيادته ويقوم بنقصانه ، فذاته هو الناقص ؛ وإن كان لا يقوم
فى إحدى الأحوال ، فليس بمقوم من حيث هو يزيد وينقص،اللهم إلا بالمعنى ٥
العام ، وفيه ما قلناه . وعلى أن هذه المعانى لايمكن أن يقال فيها عند الزيادة إنّ
الأصل موجود ، وقد أضيف إليه شيء ، بل إذا ازدادت فقد بطل الموجود
أولا ، وفى بطلانه بطلان المقوم ، وفى بطلانه بطلان المتقوم . وكذلك
فى اعتبار النقصان إذا كان الأصل ليس بعينه عند الحالة الأولى ، وعند الحالة
الثانية وهى النقصان . فقد تبيّن أنّ الفصل الذى هو خاص الخاص لا يقبل ١٠
الزيادة والنقصان .

وأما سائر الفصول فإنها لما كانت بعد الذات ، فلا مانع يمنع أن تقبل
الزيادة والنقصان — كانت مفارقة كحمرة الخجل وصفرة الوجل ، أو غير
مفارقة كسواد الحبشى — وليس إذا كان بعضُ الناس أفهمَ ، وبعضُهم
أبلد ، فقد قبلت القوة النطقية زيادة ونقصانا ، بل ولا لو كان واحد ١٥
من الناس لا يفهم ألبتة كالطفل ، فإن ذلك لا يكون عارضا فى فصله ؛
وذلك لأن فصله هو أنّ له فى جوهره القوةَ التى إذا لم يكن مانع ، فَعَل
الأفاعيل النطقية ؛ وتلك القوة واحدة ، ولكنها يعرض لها تارة عوز
الآلات ، وتارة معاسرتها وعصيانها ، فتختلف بحسب ذلك أفعالها تارةً

---

(١) تشترك : مشترك ب ، س ، ع (٣) بزيادته : بزيادة م (٤) بزيادته :
بزيادة م (٦) أن : ساقطة من ع (٨) المقوم : + كان ع ، عا ، ه || وفى بطلانه
بطلان المتقوم : ساقطة من ع ، ى || المتقوم : + كان عا ، ه (١٥) لا : ساقطة من س
(١٨) عوز : عون م

بالبطول والسقوط ، وتارةً بالزيادة والنقصان ، ومعناها المذكور ثابت ، كنار
واحدة تختلف أفعالها بحسب اختلاف المنفعلات عنها هذه الوجوه من
الاختلافات ، فتكون تارة أشد اشتعالا ، وتارة أضعف ، وذلك بسبب
المادة التى تفعل بها وفيها . وكذلك القلب والدماغ آلتان للقوة النطقية ،
٥ بهما يتم أول فعلهامن الفهم والتميز ، وغير ذلك ؛ فبحسب اعتدال مزاجيهما
ولا اعتداله ، تختلف هذه الأفعال ؛ وليس الذهن ولا الفهم ولا شيء
من أمثال ذلك فصلا يقوّم الإنسان ، بل هى عوارض وخواص ؛ والزيادة
فى مثل هذا الاستعداد المذكور والنقصان فيه أمر يحصل فى الاستعداد المتولد
من استعدادين : استعداد الفاعل ، واستعداد المنفعل ؛ فأما الذى للفاعل نفسه
١٠ فغير مختلف .

واعلم أنّ الفصل ، الذى هو أحد الخمسة ، هو الناطق الذى يحمل على
النوع مطلقا ، لا النطق الذى يحمل على النوع بالاشتقاق ؛ لأن هذه الخمسة
أقسام شيء واحد ، وهو اللفظ الكلى . وصورة اللفظ الكلى فى جميعها
أن يكون مقولا على جزئياته ، ويشترك فيه بأن يعطيها اسمها وحدّها ، والنطق
١٥ لا يعطى شيئا من الجزئيات اسمه ولا حدَّه ؛ وهذا — إنْ قيل له فصل — فهو فصل
بمعنى غير الذى كلامنا فيه . وكذلك فافهم الحال فى الخاصة والعرض ؛ فإنه
يجب أن يكون حمل هذه الخمسة على قياس حمل الجنس والنوع ، من حيث هو
حمل ، وإن لم يكن من حيث الذاتية والعرضية .

---

(١) بالبطول : بالبطء ع || ثابت : + وذلك هـ ، ى (٢) اختلاف : ساقطة من عا
(٣) الاختلافات : الاختلاف عا ، م ، هـ (٤) آلتان : اللتان عا ، هـ (٥) بهما : بها
ب ، س || مزاجيهما : مزاجهما ع ؛ مزاجها س (٦) ولا الفهم : ساقطة من ع
(٨) مثل هذا : ساقطة من ع (٩) المنفعل : القابل ع (١١) أحد : + هذه د
(١٣) وصورة ... الكلى : ساقطة من س (١٤) اسمها وحدّها : اسمه وحده د ، ع ، ن
(١٥) وهذا : فهذا عا ، هـ ، ى (١٦) غير : + المعنى س .

[الفصل الرابع عشر]

(يد) فصل فى الخاصة والعرض العام

فأما الخاصة فإنها تستعمل عند المنطقيين أيضا على وجهين : أحدهما
أنها تقال على كل معنى يخص شيئا ، كان على الإطلاق ، أو بالقياس إلى شيء ؛
والثانى أنها تقال على ما خص شيئا من الأنواع فى نفسه دون الأشياء ٥
الأخرى ، ثم قد يخص من هذا القسم باسم الخاصة ما كان مع ذلك شيئا
موجودا لكل النوع فى كل زمان . والخاصة التى هى إحدى الخمسة فى هذا
المكان عند المنطقيين — فيما أظن — هى الوسط من هذه ، وهى المقول على الأشخاص
من نوع واحد فى جواب أى شيء هو لا بالذات ، سواء كان نوعا أخيرا
أو متوسطا ، سواء كان عاما فى كل وقت ، أو لم يكن ؛ فإنّ العام الموجود ١٠
فى كل وقت — سواء كان نوعا أخيرا أو متوسطا — هو أخص من هذا ؛
ولو كانت الخاصة التى هى إحدى الخمس هى هذه ، لكانت القسمة تزيد على
خمسة ، وإن كان الأولى باسم الخاصة — باعتبار اختصاصها بالنوع — غيرها
ومعنى أخص منها . ولا يبعد أن نعنى بالخاصة كل عارض خاص بأى
كلى كان ، ولو كان الكلى جنسا أعلى ، ويكون ذلك حسنا جدا . وتخرجها ١٥
القسمة على هذا الوجه : وهو أنّ الكلى العرضى إما أن يكون خاصا بما يقال
عليه ، أو غير خاص بما يقال عليه ، سواء كان ما يقال عليه جنسا أعلى أو متوسطا

---

(٣) فأما : وأما ع ، م ، ى || فإنها : ساقطة من ع (٥) على : + معنى ع
(٦) قد يخص : يختص م (٨) المكان : + فإنها ه (٩) جواب : باب م
(٩ — ١٠) سواء ... متوسطا : ساقطة من ع ، عا || كان ... سواء : ساقطة من ى
(١١) سواء كان ... متوسطا : ساقطة من د ، دا ، عا ، ن || متوسطا : وسط ى
(١٢) الخمس : الخمسة ن (١٣) باسم : + الخمسة ه (١٤) نعنى : + أحد
ه ، ى || بالخاصة : بالخاصية م (١٥) ويكون : أو يكون ع || حسنا : جنسا ع ||
جدا : أخيرا هامش ع (١٦) خاصا : خاصيا ع .

أو نوعا أخيرا ؛ لكن التعارف قد جرى فى إيراد الخاصة على أنها خاصة لنوع ، وتالية للفصل ، فتكون الخاصة التى هى إحدى الخمسة هى ما يقال على أشخاص نوع ولا يقال على غيرها ، عمت تلك الأشخاص أو لم تعم ، وكان النوع متوسطا أو أخيرا ، وربما أوجبوا أن يكون النوعُ أخيرا .

٥ وقد ذهب قوم إلى أن يجعلوا كلَّ ماهو سوى أخص الخواص من جملة العرض العام ، حتى لو كان مثلا لا يوجد إلا لنوع واحد ، لكنه مع ذلك لا يوجد لكله بل لبعضه ، ويكون مما يجوز أن يكون وأن لا يكون لذلك البعض ، فهو العرض العام ، حتى يكون العرضى إما موجوداً لنوع واحد ولكله دائما ، فيكون خاصة ، وإما ألا يكون كذلك ، بل يكون إما موجودا لأنواع ، وإما موجودا ١٠ لنوع ، ولكن لا بالصفة المذكورة ، فيكون عرضا عاما . وهذا القول مضطرب ، ولا يدل على الشىء من جهة عمومه وخصوصه وكليته ، بل من جهة أخرى ، ويجعل اسم العرض العام هذرا ، فإن العرض العام موضوع بإزاء الخاص . وإذ الخاص إنما يحسن أن يصير خاصا لأنه لنوع واحد ، فإذن ليس يحسن أن يُجعل أخص الوجوه الثلاثة فى استعمال لفظة الخاصة دالا ١٥ على المعنى الذى هو أحد الخمسة . وهذا الاستعمال الأعم يجعل الخواص مقسومة إلى أقسام أربعة : خاصة للنوع ولغيره كذى الرجلين للإنسان بالقياس إلى الفرس ، وأحراه بذلك ما كان للنوع كله ؛ وخاصة للنوع وحده ، وهذا إما لكله ، وإما لا لكله كالملاحة والفلاحة للإنسان ؛ والذى لكله إما دائما فى كل وقت مثل ما يكون الإنسان ضحاكا أو ذا رجلين فى طبعه ، ٢٠ وإما لادائما كالشباب للإنسان . فالخاصة — من حيث هى أَوْلى أن تكون إحدى الخمسة — هى ما ذكرناه ، وأما من حيث هى أَوْلى بأن تكون خاصة فهى اللازمة المداومة التى لجميع النوع فى كل زمان . ولا يتناقض قولنا : إنَّ كذا خاصة

---

(٢) التى ... هى : ساقطة من عا || الخمسة : الخمس ع || هى : ساقطة من ن (٨) دائما : ودائما د ، ن (٩) بل يكون : بل ع (١٠) فيكون : فهو يكون ع ، عا ، م (١١) من : فمن م (١٢) بإزاء : + العرض س (١٣) وإذ : وإذا ع ، م || واحد : + فالعام انما يحسن أن يصير عاما لأنه لأكثر من نوع واحد ع ، عا ، م ، ن ، ه ، ى (١٤) ليس يحسن : لا يحصل س (١٥) أحد : إحدى عا (١٧) بذلك : + المكان عا (١٨) كالملاحة : بل كالملاحة عا ، ه (٢٠) أن : بأن ى (٢٠ — ٢١) تكون إحدى ... بأن : ساقطة من ع

حقيقية ، من حيث الاختصاص بالنوع ، وليس هو الذى إليه قسمة الخمسة ،
وقولنا : إن الذى إليه قسمة الخمسة فهو خاصة حقيقية بحسب ذلك ،
ليس هو الذى هو الخاصة الحقيقية باختصاصه بالنوع . واعلم أن الخاصة
التى هى إحدى الخمس هى الضحاك لا الضحك ، والملاح لا الملاحة ،
وعلى ما قيل فى الفصل ، وإن كنا نتجوز فى الاستعمال أحيانا فنأخذ الضحك ٥
مكان ذلك .

وأما العرض العام فهو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع لا بالذات ، وهو
أيضا كالأبيض لا كالبياض . وليس هذا العرض هو العرض الذى يناظر الجوهر
كما يظنه أكثر الناس ؛ فإن ذلك لا يحمل على موضوعه بأنه هو ، بل يشتق
له منه الاسم . ١٠

وهذه الخمسة حملها حمل واحد ، كما قد سبق لك مرارا . والعرض العام
الذى ها هنا هو كالأبيض وكالواحد وما أشبه ذلك ، فإنك تقول : زيد أبيض ،
أى زيد شىء ذو بياض ، والشىء ذو البياض محمولٌ حملا صادقا على زيد ؛ والشىء
ذو البياض ليس بعرض بالمعنى الذى يناظر الجوهر ، بل البياض هو العرض
بذلك المعنى . وكذلك تقول : إن الجسم محدث وقديم ، وليس القديم أو المحدث ١٥
جنسا ولا فصلا ولا خاصة ولا نوعاً للجسم ، بل من جملة هذا الصنف من
المحمولات ، وليس المحدث عرضا بهذا المعنى ، وإلا لكان الجسم موصوفا
بالعرض من غير اشتقاق ، فكان الجسم عرضا ؛ بل معنى العرض ها هنا
العرضى ، وإنْ كان ليس بعرض بالمعنى الآخر ؛ فمن العرضى ما هو خاص
ومنه ما هو عام ؛ فإن العرضى بإزاء الذاتى والجوهرى ، والعرض بإزاء ٢٠

(١) حقيقية : حقيقة م (٢) حقيقية : حقيقة م (٢ ــ ٣) بحسب ... بالنوع : ساقطة من د (٣) ليس : وليس م || الذى هو : الذى ع (٥) وعلى : على ى
(٨) هو العرض : ساقطة ه

الجوهر. والذاتى قد يكون عرضا بجنس العرض للعرض كاللون للبياض ، وقد يكون جوهرا ، والعرضى قد يكون عرضا وقد يكون جوهرا ؛ وفى هذا الموضع إنما نعنى بالعرض العرضى .

ولم تعلم بَعْد حالَ العرض الذى هو نظير الجوهر ، وهذا شىء لم يَلْتفت إليه أوَلُ من قدم معرفة هذه الخمسة على المنطق ، بل جعل للعرض العام حدودا ٥ مشهورة ، مثل قولهم : « إن العرض هو الذى يكون و يفسد من غير فساد الموضوع أى حامله » ؛ومثل هذا قولهم: «هوالذى يمكن أنْ يوجد لشىء واحد بعينه وأن لايوجد ، وأنه الذى ليس بجنس ولا فصل ولا خاصة ولا نوع ، وهو أبداً قائم فى موضوع » .

فلنتأمل هذه الحدود والرسوم المشهورة . فأما الأول فإنّ فيه وجوها ١٠ من الخلل : أحدها أنه لم يذكر فيه المعنى الذى كالجنس له وقد أشرنا إلى مثل ذلك فى بعض حدود الفصل . والخلل الثانى أنه إنْ عنى بالكون والفساد حال ما يكون و يفسد فى الوجود ، فالأعراض العامة الغير المفارقة ليست كذلك ، وهم مُقِرُّون أنّ مِن العرض العام ما هو مفارق ، ومنه ما هو غير مفارق . وإنْ عنى ما يكون فى الوجود والوهم جميعا ، فقد استعمل لفظا ١٥ مشتركا عنده ؛ فإنّ لفظة " يكون " وقوعُها على الموجود وعلى المتوهم عنده إنما هو بالاشتباه ، وهذا مما حذروا عنه ؛ وسيتضح لك ذلك فيما بعد .

و بعد ذلك ، فإنّ من الأمور العرضية التى ليست بذاتية ما إذا رفع بالتوهم استحال أن يكون الشىء قد بقى موجوداً غير فاسد ، كما مر لك فيما سلف .

---

(١) بجنس : الجنس س (٢) والعرضى : فالعرضى ن (٣) وفى : فى د ؛ ففى ى
(٥) بل جعل : ثم جعل م ؛ ثم إن ط ع ، ى (٧) الموضوع أى : ساقطة من ع ، عا || أى : أو ه || هذا : ساقطة ع ، عا ، م ، ن ، ه ، ى || قولهم : + إن العرض س
(٨) ولا خاصة : وخاصة م (٩) موضوع : الموضوع ن (١٢) مثل : ساقطة من م
(١٣) فالأعراض : والأعراض م (١٤) وهم : وهؤلاء عا ، ه || العام : العامى ع
(١٦) عنده : عندهم ع || وقوعها : وقوعه ى || وعلى المتوهم : والمتوهم ع (١٧) إنما : + قد ع ، ى

نعم ربما لم يستحل أن يتوهمه الوهم باقيا بعده لم يفسد ، وهذا غير مذكور
فى هذا الرسم . وتجد هذه المغامز كلها محصلة فى الرسم الثانى ؛ فإنّ كثيرا
من الأعراض لازمة دائمة ، والدائم لا يكون ممكنا أن لا يوجد إلا فى الوهم ؛
ولم يشترط الوهم ، وفى اشتراط الوهم أيضا ما قلنا . وأما الرسم السلبى الثالث ،
فإنّ الشخص من الأعراض يشارك فيه ، والطبائع ، من حيث هى طبائع ، ٥
لا من حيث هى كلية ، فإنْ أُلْحِقَ به أنه كلىٌّ بهذه الصفة ، خص العرض العام .
لكن صاحب هذا القول قد الحق به شيئا ، وهو أنه قائم فى موضوع ،
وإنما ألحق هذا إذ ظَنَّ أنَّ هذا العرض ، الذى هو أحدُ الخمسة ، هو العرض
الذى يناظر الجوهر . وقد قالوا : إن الفائدة فى إلحاقه ذلك ، هى أن يفرقوا
بينه وبين اللفظ غير الدال ، مثل قول القائل : شيصبان ، وهذه خرافة ؛ ١٠
وذلك لأنه إنما يعنى بقوله « الذى ليس بجنس » اللفظَ الدال على معنى كلى ،
ليس ذلك المعنى معنى جنس ولا نوع ولا فصل ولا خاصة ؛ فلا شركة
فى هذا اللفظ الغير الدال ؛ لأنه ليس يحد فى لفظ العرض هذا
المسموع ، حتى إذا قال : إنه ليس بجنس ولا نوع ولا فصل ولا خاصة ،
شاركه فى هذا اللفظ لفظ آخر لا يدل على شىء ، فيلزم إيراد الفصل بينه وبين ١٥
ذلك . ولو كان إنما يعنى بهذا اللفظ من حيث هو مسموع ، لكان يشاركه
فى أنه ليس بجنس ولا فصل ولا نوع ولا خاصة ألفاظ أخرى مسموعة مما هى دالة .

تمت المقالة الأولى من الفن الأول . ولواهب العقل
أكمل الحمد والفضل كما هو له أهله

---

(١) ربما : إنما س || لم : ولم ع (٢) محصلة : مجملا ى (٤) وفى اشتراط الوهم : ساقطة من ن (٥ — ٦) والطبائع ... كلية : ساقطة من عا ، م ، ن ، ى (٧) ألحق : ساقطة من ع || أنه : أبدا عا ، م (٩) هى : هو عا ، ن (١٠) شيصبان : شيطان دا || وهذه : وهذا س || خرافة + وخلل عا (١١) لأنه : ساقطة من ع (١٢) شركة : يشركه عا ، م ، ن ، ه ، ى (١٣) يحد فى : فى حد س ؛ يحد ع ، م ، ى || العرض : + فى ى (١٥) شاركه : يشاركه م || لفظ : ساقطة من عا ، م ، ن (١٨) الأول : + من المنطق والله أعلم ى (١٨ — ١٩) ولواهب ... أهله : ساقطة من ع ، ن ، ى (١٩) أكمل ... أهله : الحمد بلا نهاية ن || أهله : أهل م

المقالة الثانية

من الفن الأول من الجملة الأولى

[الفصل الأول]

(١) فصل فى المشاركات والمباينات بين هذه الخمسة

وأولها بعد العامة ما بين الجنس والفصل ٥

إنّ فى الوقوف على ما فصّلناه من أمر هذه الخمسة غنى للمحصلين عن إيراد المشاركات والمباينات بين هذه الخمسة ، لكنه قد جرت العادة فى الكتب المدخلية بإيراد ذلك ، فلنحتذ فى ذلك حذوَهم ، ولنقتصر على ما أوردوه منه ، ولنبدأ بالمشاركات فنقول : إنّ المشاركة التى تعم الخمسة هى أنها كلية أى مقولة على كثيرين . وإذا اعترف بهذا مُصَنِّف المدخل ، فقد اعترف بنقص الرسوم التى ١٠ للفصل والخاصة والعرض ، إذْ أغفل فيها ذكر الكلية .

وتشترك جميعها فى شىء آخر ، وهو أنّ كل ما يحمل على المحمول منها الحملَ الذى يحمل به المحمول على موضوعه ، فإنه يحمل على موضوعه ؛ فطبيعة جنس الجنس محمولة على ما يحمل عليه الجنس ، وكذلك جنس الفصل ، وفصل الفصل ؛ وكذلك ما يحمل على الخاصة والعرض ؛ فإنّ الملوّن الذى هو ١٥ جنس الأبيض يحمل على زيد الأبيض ، إذْ يحمل على عرضه العام ؛ وكذلك المرئى ، الذى هو عرض الأبيض ، يحمل على زيد الأبيض ، إذْ يقال لزيد والأبيض مرئى ؛ وكذلك المتعجب الذى هو جنس الضحاك ، فإنّ جميع هذه تحمل بالتواطؤ ، أى تعطى ما تحمل عليه أسماءها وحدودها ؛ والجنس والفصل يعمهما .

(٢) من الفن الأول : ساقطة من عا || من ... الأولى : من هذا الفن أربعة فصول ه
(٣) أضافت نسخة ه فهرس المقالة الثانية (٤) المشاركات والمباينات : المشاركة والمباينة عا
(٦) فصلناه : فصلنا ب ، د ، م || غنى : غناء ى || عن : من ع (٨) حذوهم : حدودهم ع
(١٠ — ١١) وإذا ... الكلية : ساقطة من ع (١٢) جميعها : جميعا عا ، ه ، ى
(١٤) محمولة : محمول ى || ما يحمل : الحمل ه || وكذلك : فكذلك عا ، ى (١٦) إذ يحمل ... العام : ساقطة من ع (١٧) زيد الأبيض : + إذ يحمل على عرضه العام ع (١٩) أسماءها : أسماؤها ه || أسماءها وحدودها : اسمه وحده عا ، ى || يعمهما : يعمها ى

فى المشهور أنَّ طبيعةَ الجنس يجب فيها أنْ تقالَ على أنواع ، وإن لم يجب
ذلك فيها ، فليس ذلك يمتنع فيها، وعلى الشرط الذى ستفهمه وقتا ما . وكذلك
ليس يمتنع فى طبيعة الفصل أن يقال على غير نوعه، لكن على هذا ما فرغنا عن ذكره
سالفا . وقد مثّلوا لذلك الناطقَ، فإنه يحوى أنواعا ، وقد علمتَ ما فى هذا ، ومع
٥ ما قد علمتَ فلم يُحسنوا فى إيرادهم هذا المثال؛ فإنَّ الناطق إنما يحوى أنواعا كثيرة
ليست هى الأنواع القريبة منه، بل هى أنواع النوع الواحد الذى قوّمه الناطق
عندهم ، حين أضيف إلى الحى؛ وهذا أيضا قد فرغنا منه . فإنْ لم يعنوا بذلك
الأنواع القريبة ، بل أى أنواع كانت ، فيجب أن لا ينسوا هذا حين يشاركون
بين الجنس والنوع ؛ فإنَّ مِنَ الأنواع ما يحوى أنواعا ، ولا يجعلون هذا مشاركة
١٠ بين الجنس والنوع .

والمشاركة الثانية المشهورة هى أنّ الجنس والفصل يشتركان فى أن كل ما يحمل
عليهما من طريق ما هو ، فإنه يحمل على ما تحتهما من الأنواع . وقد علمتَ أنّ
هذه المشاركة ليست تخص الجنس والفصل ، بل هـذه عامة ، إلا أن يُقال
إنّ ما يحمل عليهما من طريق ما هو ، يحمل على ما تحتهما من طريق ما هو . وهذا
١٥ شىء لم ينطق به مُصَرَّحا ، ولو نُطِق به لصَحّ ، إذا عنى بالحمل من طريق ما هو
غير ما يعنى بالحمل فى جواب ما هو ، كما سنوضح لك عن قريب .

والمشـاركة الثالثة المشهورة أن رفعهما علةُ رفع ما تحتهما من الأنواع ؛ فإنه
إذا رفعت الحيوانية والنطق ارتفع الإنسان والفرس وغير ذلك . وهذه المشاركة
تابعةٌ لمشاركة هى الأصل ، وهى أن كل واحد منهما جزءُ ماهية النوع ومقومٌ
٢٠ له ، فهذا هو الأصل وذلك الفرع ، وهذه خاصية مشتركة بين الجنس والفصل
لا توجد لغيرهما .

(٢) ذلك : ساقطة من عا || وعلى : على ى (٣) يمتنع : بممتنع سا ، ن ، ه || عن : من ع
(٤) هذا : + الموضوع ن (٦) الذى : التى عا (٧) الحى : الجسم عا || منه : عنه ى
(٩) الأنواع : النوع ى (١١) هى : هو عا (١٥) إذا : إذ عا
(١٧) المشهورة : + هى س (١٩) وهى : وهو عا ، ه || وهى : وهو ى
(٢٠) وذلك : + هو ع ، عا ، ه ، ى

وأما الخواص التى يباين بها الجنس غيره، فأول المشهورات منها هو أنّ الجنسَ يحمل على أكثر مما يحمل عليه الفصل والنوع والخاصة والعرض . أمّا أنّ الجنس أكثر حُوِيا من الفصل والنوع والخاصة ، فهو أمرٌ ظاهر ؛ فإنّ الخاصة تخص النوع؛ وكذلك الفصل ، ولكن بشرط لم يشرطه ، وهو أن يقايس بين الجنس وبين فصلٍ تحته وخاصةٍ تحته. وأما العرض فليس بيِّنا بنفسه أنه يجب أن يكون ٥ أقل من الجنس ، وذلك أنّ خواص المقولات العشر التى نذكرها بعد ، هى أعراض عامة لأنواعها ، وليست أقل من الجنس فى عمومها ، بل منها ما هو أعم وأكثر ، كما أنّ كون الجوهر ثابتا على حدٍّ واحد فلا يقبل الأشد والأضعف هو أعم من الجوهر . فإنْ قال قائل : إنّ هذا سلبٌ ، وليس تحته معنى ، فقد يمكننا أن نجد لوازم وعوارض أعم من مقولةٍ مقولةٍ ، كالواحد وكالموجود ، بل ١٠ كالمحدث، بل مثل الحركة فإنها أكثر من الحيوان الناطق، وهو جنس عنده للإنسان.

والمباينة الثانية المذكورة بين الجنس والفصل فهى أنّ الجنس يحوى الفصل بالقوة ، أى إذا التفت إلى الطبيعة الموضوعة للجنسية ، لم يجب ثبوت الفصل لها ، ولم يمتنع ، بل كان وجوده لها بالإمكان ، فكان إمكانه إمكانا لا يستوفى طبيعة الجنس، بل يبقى لمقابله من طبيعته فصل. وهذا معنى الحوىّ، ١٥ فإنّ الحاوى هو الذى يطابق كل شىء ويفضل عليه .

والمباينة الثالثة هى أنّ الجنسَ أقدمُ من الفصل ؛ وذلك لأن الجنس قد يوجد له الفصل المعين ، وقد لا يوجد له ، والفصل إنما وجوده فى الجنس ، ولذلك لا ترتفع طبيعة الجنس برفع طبيعة الفصل ، وترتفع طبيعة الفصل برفع

---

(٣) والخاصة : + والعرض ع (٤ — ٥) ولكن ... وخاصة تحته : ساقطة من عا
(٥) وخاصة تحته : ساقطة من ن || العرض : + العام ع (٦) التى : الذى ع
(٨) أعم : + منها هـ (١٠) مقولة : ساقطة من س ، م (١١) بل ... للإنسان : ساقطة من عا ، ى (١٢) فهى : هى م ، هـ ، ى (١٤) ولم يمتنع ... لها : ساقطة من ع || فكان : وكان عا ، ن ، هـ || إمكانه : إمكانها ع ، م ، ى (١٥) لمقابله : لمقابلها عا ، م ، ن ، ى
(١٦) عليه : عنه د ، س ، ع ، هـ ، ى (١٨) له الفصل : للفصل ع ، م
(١٩) ولذلك : وكذلك م

طبيعة الجنس . وفى هاتين المباينتين موضعُ شك ، فإنّ من الفصول ما يقع خارجا
عن طبيعـة الجنس ، مثل الانقسام بمتساويين ، فإنه فصل الزوج فيما يُظَن ،
ويقع خارجا عن العدد ؛ لكن الجواب عن هذا سيلوح لك فى مواضع أخرى .

والمباينة الرابعة هى أنّ الفصلَ يُحمل من طريق أى شىء هو ، والجنس يحمل
٥ من طريق ماهو ؛ وهذا القول بانفراده لايكون دالا على المباينة ؛ فإنّ شيئين
إذا وُصِفا بوصفين مختلفين لم يكن ذلك دليلا على مباينتهما . فإنّ قائلا لو قال :
إنّ المباينة بين زيد وبين عمرو هى أن هذا حساس وذلك ناطق ، أو أنّ هذا
ملاح وذلك صائغ ، لم يكن هذا القدر كافيا فى التفريق ، فإنّ الوصفين المختلفين
فى المفهوم ربما جاز أن يجتمعا ، فلا يَبْعُد أن يكون كونُ زيدٍ حساسا
١٠ —وإنْ كان فى المفهوم مخالفاً لكون عمرو ناطقا — هو مما لايوجب أن يباين به
زيدٌ عمـرا ، فلا يستحيل أنْ يكونَ كل واحد منهما — مع أنه حساس —
ناطقا أيضا ؛ لأنَّ الأوصافَ المختلفة المفهومات قد تجتمع فى موصوف واحد ؛
وكذلك المـلاح والصائغ ، بل يجب أن يكون بينهما قوة السلب ، حتى
يكون الحساس يلزمه أن لا يكون ناطقا ، والناطق أن لا يكون حساسا .
١٥ ثم كون الجنس مقولا فى جواب ما هو لا يمنـع أن يكون مقولا فى جواب
أى شىء هو ، على أصول هؤلاء ، ولا بينهما قوة هذا السلب ، فإنه لا يمتنع
أن يكون ما يقـوم ماهية الشىء يميزه عما ليست له تلك المـاهية ، حتى
يكون بالقياس إلى ما يشـترك فيه مقولا فى جواب ما هو ، وبالقياس إلى
ما يفترق به مقولا فى جواب أى شىء هو ؛ فهذا القدر لايمنع أن يكون جنس

---

(٥) شيئين : الشيئين ن ، ه (٦) وصفا بوصفين : وضعا بوضعين عا (٨) صائغ :
صانع م || الوصفين : الوضعين عا (٩) كون : ساقطة من م (١٠) يباين : يقاس عا
(١١) فلا : فإنه لا ع ، سا ، ه ، ى (١٣) وكذلك : + فى ع || والصائغ : والصانع م
(١٥) مقولا : معقولا م (١٦) يمتنع : يمنع ع (١٩) يفترق به : يفرز به ع

الشي هو أيضا فصلا له باعتبارين ، إنْ كانت المباينة المطلوبة هي هذه ،
ولا يوجب أن لا يكون جنس الشيء ألبتة فصلا له . وأما أن يكون فصل
الشيء جنس شيء آخر فذلك مما لا يمنعونه فيما أُقدر ، وذلك كالحساس فإنه
جنسٌ بوجهٍ للسميع والبصير ، وفصلٌ للحيوان . فإنْ قال قائل : إنَّ الشيء
الواحد قد يكون جنسا وفصلا لشيء واحد، فإنه ، وإنْ كان جنسا وفصلا لشيء ٥
واحد ، فإنَّ اعتبار أنه جنسٌ غيرُ اعتبارِ أنه فصل ، وقال : نحن إنما نريد أن
نوضح الفرق بين الاعتبارين اللذين يطلق على أحدهما اسم الجنسية ، وعلى الآخر
اسم الفَصْلية ، لم نخالفه، ولم نبكته ، ولم ننازعه فى التسمية ، ولكنه يكون غيَّر
مِنْ كلامنا معه ؛ لأنَّ كلامنا مع الذى دل باسم الجنس والفصل على طبيعتين
مختلفتين اختلافا لا يكون الشيء الواحد بالقياس إلى موضوع واحد موصوفا ١٠
بكلا الطبيعتين ، بل يجعل إحدى الطبيعتين صالحة لأحد الجوابين ، والطبيعة
الأخرى صالحةً للجواب الآخر ؛ لكن الوجه الذى ذهبنا نحن إليه فى تفهم
المقول فى جواب ما هو ، والمقول فى جواب أى شيء هو ، يعلمك أنّ المقول
فى جواب ماهو ، لايكون مقولا فى جواب أى شيء هو ، وبالعكس ،
فتكون هذه المباينةُ على ذلك الوجه صحيحةً . لكن لقائل أنْ يقول : إنكم ١٥
قد أطلقتم القولَ فى عدة مواضع إن الفصل أيضا قد يقال من طريق ما هو ،
وخصوصا فى كتاب البرهان فنقول : إنه فرق بين قولنا إنّ الشيء مقول
فى جواب ما هو ، وبين قولنا إنه مقول فى طريق ما هو ؛ كما أنه فرقٌ بين قولنا
"الماهية" وبين قولنا "الداخل فى الماهية" فالمقول من طريق ما هو كل
ما يدخل فى الماهية ، ويكون فى ذلك الطريق ، وإنْ لم يكن وحده دالا على ٢٠

(٢) لا : ساقطة من س (٣) أقدر : أقدره ع || وذلك : فى ذلك ن
(٥) قد يكون : + وإن كان ع || واحد : ساقطة من ن || فإنه : وإنه ى (٥ — ٦) فإنه ... واحد : ساقطة من ع (٩) والفصل : هو الفصل م (١١) بكلا : بكلى ه
(١٢) نحن : ساقطة من م || تفهم : تفهيم ب (١٥) ذلك : هذا س ، عا || أن يقول : ساقطة من ه (١٩) هو : + هو عا ، ن ، ه (٢٠) فى : + جواب ع

المـاهية ، والمقول فى جواب ماهو ، هو الذى وحده يكون جوابا إذا سُئِل عما هو .
فالفصل يدخل فى المـاهية ويكون مقولا من طريق ما هو ؛ إذْ هو جزءُ الشيء
الذى يكون جوابا عن ما هو ، لكنه ليس هو وحده مقولا فى جواب ما هو .

وقد قال بعض الفضلاء : إنّ الفصل قد يكون مقولا فى جواب ما هو أيضا
٥ فى بعض الأشياء دون بعض ، والجنس دائمـا دالٌّ على ما هو ؛ ذلك لأن
الجنس يدل دائما على أصل ذات الشيء ؛ وأما الفصول فربمـا كانت مناسبات
وإضافات إلى أفعال وانفعالات أو أمور أخرى ؛ فلذلك يجعل الجنس أوْلى
منه بمـا هو . وفى هذا الكلام خللان : أحدهما أنّ ما كان من الفصول يجرى
هذا المجرى ، فلا يكون فصلا مقوما ، بل يكون من الفصول اللوازم ؛ والآخر
١٠ أنّ الشيء إذا أريد أن يفرق بينه وبين الشيء الآخر بوصف ، يجب أن يكون
الوصفُ الذى يفرق بينه وبين الآخر موجودا له دون الآخر وجودا على
الثبات ، اللهم إلا أن لاتجعل التفرقة بالوصف ، بل بأكثرية الوصف وأخلقيته ؛
فيقال مثلا : إن الجنس هو الذى هو أَحْرى بأن يكون مقولا فى جواب ماهو ،
والفصل هو الذى ليس هو بأحرى ؛ فيكون الاختلاف ليس من جهة هذا
١٥ الوصف ، بل من جهة القَمِن ، إذ هو موجود لأحدهما دون الآخر ؛ فإنْ فُعِل
ذلك كان فيه عدول عن حقيقة التعريف إلى أمر إضافى عرضى ؛ وإن لم يفعل
ذلك فيكون بين الجنس وبعض الفصول مشاركة فى الحد ، وبين الجنس وبعضها
مباينة فى الحد .

والمباينة التى بعد هذه هى أنّ الجنس لا يكون للأنواع إلا واحدا ،
٢٠ والفصل قد يكون أكثر من واحد ، كالناطق والمـائت للإنسان . وفى إطلاق
هذه المباينة بهذا المثال خلل ؛ لأنه إنْ أخذ الجنس كيف كان ، لا قريبا
ملاصقا فقط ، وجد للشيء أجناس كثيرة أيضا ؛ فإن الأجناس فى العموم قد

---

(١) الذى : ساقطة من هـ (١ — ٣) عما ... جوابا : ساقطة من ع (٥) ذلك : وذلك عا (٧) يجعل : جعل عا ، هـ (١١) الذى : ساقطة من م || له ... وجودا : ساقطـة من م (١٢) لا : ساقطة من ع (١٥) بل : ساقطة من عا
(١٧) وبعض : وبين ع ؛ وبين بعض ى || وبعض ... الحد : ساقطة من هـ (٢٢) فقط : فقد س ، ع ، عا ، م ؛ هـ

يوجد الكثير منها للشيء الواحد ، ولكنها لا تكون كلها أجناس الشيء بالحقيقة ، بل بعضها أجناس جنسه . وكذلك قد توجد فصول كثيرة متفاوتة فى الترتيب ، ولكنها لا تكون كلها فصول الشيء بالحقيقة ، بل بعضها فصول جنسه ، كما مُثّل به ؛ فإنّ الناطق ليس فصلا قريبا للإنسان على هذه الطريقة التى رتبوا عليها قسمتهم ، بل هو فصل جنسه . وإنما فصله الملاصق على هذا المذهب هو المائت ، وهذا فى مثاله واحد ، بل كما أن الجنس الأقرب الذى ليس بجنس الجنس هو فى مثاله واحد ، كذلك الفصل الأقرب الذى ليس بفصل الجنس هو فى مثاله واحد ، وهو المائت . لكن قد يوجد لهذا الموضع أمثلة أخرى مثل الحساس والمتحرك بالإرادة ؛ فإنهما على ظاهر الأمر فصلان قريبان للحيوان ، فيكون الجنس القريب ليس إلا واحدا ، والفصول القريبة قد تكون أكثر من واحد . وأيضا فإنّ هاهنا وجهًا آخر ، وهو أنّ الأجناس الكثيرة ينحصر بعضها فى بعض ، حتى يحصل آخرها جنسا واحدا ؛ والفصول الكثيرة تكون متباينة لا يدخل بعضها فى بعض . وإشباع القول فى هذا من حق صناعةٍ أخرى .

والمباينة التى بعد هذا هى أن الجنس كالمادة ، والفصل كالصورة ؛ ويتم بيان ذلك بأن يقال : والذى كالمادة يخالف الذى كالصورة . وأمّا أنّ الجنس ليس بمادة ، بل كالمادة ، فلأن المادة لا تحمل على المركب حمل أنه هو ، والجنس يحمل على النوع حمل أنّ الجانس هو ، وأنّ المادة الموضوعة لصورتين متقابلتين لا تنتسب إليهما بالفعل إلا فى زمانين ، والجنس يكون مشتملا على الفصلين المتقابلين فى زمان واحد . وها هنا فروق أخرى تُذكر فى غير هذا الموضع . وإذْ الجنس ليس مادةً ، فليس الفصلُ صورةً . وأما أنه كالمادة ،

(٢) جنسه : جنسية ع ، عا (٣) ولكنها : ولكنه عا (٦) بل : ساقطة من س || أن : ساقطة من م (٨) هو : ساقطة من ع ، ه (١١) فإن ها هنا : فها هنا ن ، ه || فإن ها هنا وجها : منها هنا وجه م ؛ ها هنا وجه ع ؛ فها هنا وجه آخر ى (١٥) والفصل : والفصول س (١٦) كالصورة : + له عا ، ى (١٨) النوع : المركب ن || أن الجنس : أن النوع ع ، ه ، ى (٢١) مادة : بمادة ن || صورة : بصورة ن

فلأن طبيعته عند الذهن قابل للفصل ، وإذا لحقه الفصل صار شيئا مقوما بالفعل، كما هو حال المادة عند الصورة . وإذ الجنسُ للفصل كالمادة للصورة ، فالفصل للجنس كالصورة للمادة .

[الفصل الثانى]

(ب) فصل فى المشاركة والمباينة بين الجنس والنوع

٥

وأما المشاركة الأولى المشهورة بين الجنس والنوع ، فمشاركة كانت مع الفصل ، وهى أنهما يتقدمان ما يحملان عليه ، أى ما هما له جنس ونوع .

والثانية مشاركة ، عامة وهى أنَّ كل واحد منهما كلى . وقد نسى موردهما أنَّ هذه مشاركة جامعة قد ذُكرت مرة ؛ فإنْ أرادوا أن يجعلوا هـذا وجها خارجا عن ذلك ، فيجب أن يعنى بالكلى غير الكلى على الإطلاق ، بل كلى هو ماهية جزئياته بالشركة .

١٠

وأما المباينة الأولى فمثل ما كان مع الفصل ، وهو أنَّ النوعَ مَحْوى للجنس ، والجنس ليس بمحوى للنوع .

وأخرى فى قوتها وهى أنَّ طبيعة الجنس أقدم من طبيعة النوع ، أى إذا وجدت طبيعة الجنس ، لم يجب أن توجد طبيعة النوع ، بل إذا رُفعت ارتفعت هى ، وإذا رفعت طبيعةُ النوع ، لم يجب أن ترفع طبيعة الجنس ، بل إذا وجدت وجدت .

١٥

وثالثة قريبة من تينك ، وهى أنَّ الجنس يحمل على النوع بالتواطؤ حملا كليا ، والنوع لا يحمل على طبيعة الجنس حملا كليا ، وهذا فى ضمن المباينة التى قيلت

(١) قابل : قابلة د ، ن ، ى (٣) فالفصل : والفصل عا ، م (٨) نسى : يسمى م ؛ يشيرى (٩) أرادوا أن : أرادوا لأن ع || هذا : هذه م (١٠) كلى : + ما س (١٢) الفصل : الفصول هـ (١٤) وهى : وهو هـ (١٥) رفعت : ارتفعت س (١٨) تينك : ذينك بخ || وهى : وهو عا (١٩) والنوع ... كليا : ساقطة من ع .

من جهة الحوى وغير الحوى ؛ وهذه المباينة ليست من المباينات التى فى قوة السلب والإيجاب فى أول الأمر ؛ لأن ذلك إنما يكون أنْ لو قيل إنّ الجنس يحمل على النوع بالتواطؤ كليا ، ثم تسلب هذه الصفة بعينها عن النوع ، بل إنما تسلب عن النوع فى هذه المباينة صفة أخرى ، وهى أنه لا يحمل على الجنس بالتواطؤ حملا كليا ، وليس هذا المسلوب هو ذلك الموجب ، لكن صورة هذه المباينة أن النوع لا يكافىء الجنس فيما للجنس عند النوع ، وهذا لا يتأتى إلا بين مختلفين . ٥

ومباينة أخرى أن كل واحد من الجنس والنوع يفضل على الآخر بوجه لا يفضل به الآخر عليه ؛ فالجنس يفضل بالعموم ، إذْ يحوى أمورا وموضوعات غير موضوعات النوع ، والنوع يفضل بالمعنى ، إذ يتضمن معنى الجنس ومعنى الفصل زائدا عليه ؛ فإنه كما أن الحيوان يتضمن بالعموم الإنسان وما ليس بإنسان مما هو خارج عن الإنسانية ، كذلك الإنسان يتضمن بالمعنى معنى الحيوانية ، ومعنى خارجا عن الحيوانية وهو النطق . ١٠

ومباينة أخرى متكافئة ، وهى أنه ليس فى النوع جنس أجناس ، ولا فى الجنس نوع أنواع ، وإنْ كان فى كل واحد منهما متوسط . ١٥

وأما الجنس والخاصة فقد يشتركان فى أنهما محمولان على النوع وتابعان ؛ أى إذا وُجد النوع وجدت الخاصة ؛ والجنس أيضا . وهذه المشاركة قد توجد مع غير الخاصة ؛ وهذه المشاركة هى مع الخاصة العامة .

(١) وغير : والغير م (٢) أن : ساقطة من س ، عا ، ى ، ه
(٣) بالتواطؤ : + حملا ى (٥) صورة : ضرورة عا (٦) فيما للجنس : ساقطة من د (٦ — ٧) وهذا ... مختلفين : ساقطة من عا ، ى (٨) على : عن ع
(٩) عليه : عنه ع (١٢) الإنسانية كذلك : ساقطة من س || كذلك : فكذلك عا ، ه (١٤) وهى : وهو عا ، ه (١٧) والجنس أيضا : ساقطة من عا ، م || وهذه : فهذه ع (١٨) هى : ساقطة من ن || مع : غير عا

وذكرت مشاركة أخرى وهى أن طبيعة الجنس تحمل على ما تحته بالسوية ؛ إذ أنواع الحيوان بالسوية حيوان ، ولا تقبل الأشد والأضعف . وكذلك الخاصة كالضحاك على أشخاص الناس . وهذه المشاركة لو ذكرت فى مشاركات الجنس والفصل والنوع ، لكان ذلك أحرى ؛ فلسى هناك وأورد فى هذا الموضع ؛

٥ على أنه ليس هذا موافقا للخواص كلها ؛ فإنّ الخجل بالفعل من خواص الناس وليس يستوى فيهم ؛ وكذلك أمور أخرى لأمور أخرى . وبالجملة أى برهان قدمه الرجل على أن الخاصة هكذا ، أو أى استقراء بَيَّنَـهُ له ؟ وإنما أورد له مثالا واحدا ؛ وليس هذا وجه البيان العلمى للشىء الذى ليس بيِّنا بنفسه . وبالحقيقة فإن هذا الحكم إنما يصدق فى بعض الخواص دون جميعها ، وهى من

١٠ الخواص الاستعدادية التى تتبع الصور فتكون للكل ودائما . وأما الخواص الدائمة التى تتبع المواد ، فكثيرا ما تقبل الأشد والأضعف . والرجل ينسى هذا الاعتبار عن قريب ، ويأخذ فى تعريف الخاصة على جهة لا يستوى معها إعطاء هذه المباينة الخاصة ، كما ستعرفه .

وذكرت مشاركة أخرى وهى أنهما كلاهما يحملان على ما تحتهما بالتواطؤ ،

١٥ وهو أنْ يكون حملهما حملا بالاسم والحدّ . وهذا أيضا قد كان يليق به أن يذكره لغيرهما ؛ لكنه يجب لمن سمع هذا وتصوره وأقرّ به أن لا ينسى حكمه فى كتاب قاطيغورياس ، حيث يُظَن أن المقول على الموضوع ، وهو المقول بالتواطؤ ، هو الذاتى فقط .

وأما المباينات ، فالأُولى منها هى أن الجنس متقدم بالذات ، والخاصة

٢٠ متأخرة ؛ إذ كانت الخاصة إنما تحدث مع حدوث النوع ، فتنبعث إما من

---

(١) طبيعة : ساقطة من عا (٢) إذ أنواع : إذا نوع م || ولا : لا ع (٨) العلمى للشىء : ساقطة من م (١٠) الصور : الصورة ع ؛ + كقوة قبول العلم ع || ودائما : دائما ع (١٣) المباينة : المشاركة هـ || الخاصة : ساقطة من عا (١٤) أخرى : ساقطة من ن || كلاهما : كليهما ع ، م ، هـ (١٥) وهو : وهى ع (١٦) حكمه : ساقطة من عا (١٧) حيث : من حيث ى (١٩) متقدم : مقدم م .

المـادة كَعَرْض الأظفار أو مثال آخر ، وإما من الصورة كقبول العلم ، وإما منهما جميعا كالضحك .

والثانية أنّ الجنس يحوى أنواعا ، والخاصة نوعا منها .

ومباينة أخرى أنَّ الجنسَ يُحمل على كل واحد من الأنواع حَمْلا كليا ، ولا ينعكس ؛ إذْ لا يقال : وكل حيوان إنسان ، كما يقال : كل إنسـان ٥
حيوان . وأما الخاصة فإنها تنعكس ، إذْ كل إنسان مستعد للضحك ، وكل مستعد للضحك إنسان . وهذه المباينة بين الجنس والخاصة الدائمـة العامة ، أو بين طبيعتى الجنس والخاصة مطلقا ؛ إذ تلك لا تحتمل وهـذه تحتمل ، أعنى هذا العكس . ويتبع هذه مباينة هى فى ضمن تلك ، وهى أنّ الخاصة ، وإنْ كانت لكل النوع ودائمـا كالجنس ، فإنهـا لا تكون لغير النوع ، ١٠
والجنس يكون .

ومباينة أخرى منتزعة من المباينة الأولى ، وهى أن الجنس يرفع الخاصة برفعه ، من غير عكس . ومَنْ شاء أن يجعل هذه مباينة غير المباينة المعلقة بالتقدم والتأخر ، لم تعوزه الحيلة فيه ، ولكنه يكون قد أمعن فى التكلف . وأما الجنس والعرض فيشتركان فى أن كلَّ واحد منهما يقال على كثيرين ، وهو المشاركة العامة ؛ ١٥
وليته قال « على كثيرين مختلفين بالنوع » ، فكان أورد مشاركة خاصة بين العرض والجنس ، خصوصا ولم يذكر مشاركة أخرى . وأما المباينة الأولى فإن الجنس قبل النوع كما علمت . فأما النوع فهو قبل مايعرض له ، لأنه إنْ كان مايعرض له منبعثا عن نوعيته ، فتكون نوعيته قد تقررت بفصله ، ثم لحقه مالحقه ،

(٢) كالضحك : كالضحاك م (٣) نوعا : نوع د ، ع ، عا ، م ، ن ، ه ، ى (٥) إذ لا : إذ ه
(٧) وهذه المباينة : ساقطة من س (٨ — ٩) أو بين ... العكس : ساقطة من ع
(٨) وهذه : + قد عا ، ى (٩) مباينة : + أخرى د ، ن ، ه || هى : ساقطة من ع || وهى : وهو عا (١٣) برفعه : رفعه ن || المعلقة : المتعلقة ع ، عا (١٣ — ١٤) بالتقدم والتأخر : بالمتقدم والمتأخر ع (١٥) وهو : وهى ه ، ى (١٦) خاصة : ساقطة من ن
(١٩) منبعثا : مستعينا ع || تقررت : تقرر عا || بفصله : بفصل ع || لحقه : ألحقه م .

وهذا قد فرغ لك من شرحه . وإن كان من الأعراض التى تَعرِض من خارج، فيكون النوع أولا قد حصل موضوعا حتى استعد لقبول ذلك العارض من خارج؛ لكن هذه المباينة موجودة أيضا بين الجنس والخاصة .

والمباينة الأخرى قد ذكرت هكذا : إن الأشياء التى تحت الجنس تشترك فيه بالسوية ، والتى تحت العرض لا تشترك فيه بالسوية . وهذه عبارة محرفة ردية ؛ لأنها تشير إلى فرق موجود بين موضوعاتهما ، ليعاد ثانيا فيستدل بذلك على الفرق بينهما ، بل كان يجب أن يقول : إنّ الجنس لا يحمل على الأشياء التى تحته إلا بالسوية ، وذلك يحمل لا بالسوية ،فيكون الفرق واقعا فى أول البيان ، بل كان يجب أن يقول : والأعراض ربما حملت لا بالسوية ؛ فإنه ليس جميع الأعراض تحمل إلا بالسوية كالمربع والمثلث وأمور أخرى . ولفظ الرجل يُوهم أن كل عرض يُحمل لا بالسوية ، ثم يأمل من هذا أنه إذا جاز فى الأعراض أن يكون فيها محمولٌ لا بالسوية ، فما المانع أن يكون كذلك فى الخواص ؟ فعسى أن يكون كونُ هذا أعم وذلك مساويا ، مما يرخص لهذا فيما لا يرخص فيه لذلك .

والمباينة التى هى بعد هذه أنّ الأعراض توجد فى الأشخاص على القصد الأول . وأما الأجناس والأنواع فهى أقدم من الأشخاص . وهذه المباينة عجيبة التحريف والتشويش ؛ فإنه كان يجب أن يقول : إنّ الأعراض توجد فى الأشخاص على القصد الأول، والأجناسَ والأنواعَ لا توجد على القصد الأول. أو يقول : إنّ الأجناس والأنواع أقدمُ من الأشخاص ، والأعراض ليست أقدم ، وما المانع من أن يكون الشىءُ أقدمَ وموجودًا على القصد الأول ؟

(٥) فيه : فيها م || والتى ... بالسوية : ساقطة من د (٧) يقول : يقال ى
(٩ — ١٠) ربما حملت لا : إنما حمله س (١٠) إلا : لا ع ، عا ، ن ، ه (١٣) أن : + لا عا || وذلك : وتلك ع (١٤) لهذا : هذه ع ؛ لهذه عا ، ه || لذلك : لتلك ع ؛ ذلك عا
(١٥) هى بعد هذه أن : بعد هذه ن ؛ بعد هذه فإن ه ؛ بعد هذه فهى أن ع ، عا ، م
(١٨) والأجناس : وفى الأجناس ن (١٩) الأشخاص : الأنواع ع .

ثم إنْ كان معنى القصد الأول هو أن يحمل عليها لا بواسطة شيء ، فإن النوع كذلك . وأما الجنس فعساه أنْ لا يكون كذلك ؛ فإنه يحمل على الشخص بتوسط النوع . وأما النوع ، فإنه محمول على الشخص بالقصد الأول ، أو يشبه أن يكون الرجل قَدْ سَهَا فى إيراد لفظة النوع ، فقد كان مستغنيا عنه ، إذْ كان وكدُه الاشتغالَ بالتمييز بين الجنس والعرض . ٥

والمباينة التى بعد هذه هى أن الأجناس تقال من طريق ما هو ، والأعراض لا تقال . وهذه المباينة موجودةٌ أيضا بين الجنس والخاصة ، وقد أغفلها هنالك .

[الفصل الثالث]

(ج) فصل فى المشاركات والمباينات الباقية

وأما الفصل والنوع فيشتركان بأنهما يحملان على ماتحتهما بالسوية . ١٠

والمشاركة الأخرى أنهما ذاتيان ، وهذه تقع أيضا بين الجنس والفصل ، ولم يذكرها .

وأما المبـاينة فإنَّ حَمْلَ النوع من طريق ما هو ، وحَمْلَ الفصل من طريق أى شيء هو ، وإنَّ الإنسان ، وإنْ صَلُحَ أن يكون جوابا عن أى الحيوان ، فليس ذلك له أولا وبذاته ، بل بسبب الناطق . وقد بُحِث عن هذا قبل . ١٥

والمبـاينة الأخرى هى أن النوع لايوجدُ ألبتة إلا محمولا على كثيرين مختلفين بالعدد فقط ، والفصل فى أكثر الأحوال أو فى كثير من الأحوال يحمل على كثيرين مختلفين بالنوع . وهذه المباينة بين الفصل والنوع السافل ، لا بين الفصل والنوع المطلق .

---

(٣) بتوسط ... الشخص : ساقطة من م (٤) قدسها : قدمها ع || عنه : ساقطة من ع
(٧) أغفلها : أغفلهما ى (١٠) بأنهما : فى أنهما بخ ، س ، ع (١١) ذاتيان : دائمتان عا ، ى (١٤) وإن : فإن ع ، ى ؛ كان فإن ه || الحيوان : الحيوانات بخ
(١٥) ذلك : ساقطة من ع (١٦) هى : فهى عا (١٧) أو ... الأحوال : ساقطة من ع

والمباينة الثالثة هى أنَّ الفصل أقدم من النوع ؛ وأَوْرَد مثاله من طريق
الرفع بأن قال : إن الناطق يرفع برفعه الإنسان ، ولا يرتفع برفع الإنسان ،
إذ المَلَك ناطق ؛ ولم يأت بالفصل والنوع اللذين هما معا ، بل أخذ فصلَ
جنس الإنسان ، وقايسه بالإنسان ، وفعل نظير ما لفاعل أن يفعله قائلا :
٥ إنَّ النوع أقدم من الفصل ، إذْ الحى نوع للجسم ، وهو أقدم من الفصل
الذى هو الناطق . وكما أنَّ هذا القائل مُحَـرِّف للحق بعدوله عن إيراد فصل
ونوع متعادلين فى الوضع ، كذلك ذلك ؛ لكن الفصل أقدمُ من النوع
من جهة أنه علة وجوب وجوده ، ونسبته إليه نسبة الصورة إلى المركب .

وأورد مباينة أخرى وهى أنَّ فصلين يأتلفان فيُقَوِّمان نوعا ، والنوعان
١٠ لا يأتلفان فيقوِّم منهما نوع ؛ وجعل مثال الفصلين الناطق والمـائت ، وقد عُلِم
أنهما غير متساويى التركيب ، كما شرحناه قبل . لكن هذه المباينة تستمر
على أحد اعتبارين : إما أن يُجْعل الفصلان من جنس فصلى الحساس والمتحرك
بالإرادة ، وإمَّا أن يقال : إنَّ الفصلين المختلفى الترتيب يجتمعان ، فيحدث
من اجتماعهما إلى ما تجتمع معه نوع ، هو غير كل واحد منهما . وأما النوعان
١٥ المختلفا الترتيب فلا يأتلفان ، حتى يحدث منهما ، غير كل واحد منهما ، نوع آخر ،
بل يكون الأعم منهما جزءا من الأخص ، و يكون الحاصل لا شيئا حاصلا
من اجتماعهما ، بل هو شىء هو أحدهما . والنوعان اللذان لا يختلفان فى الترتيب
بل يكونان متباينين ، لا يجتمعان ألبتة . لكن لقائل أن يقول : إنَّ الناطقَ
والمـائت فى أنفسهما نوعان من أشياء أخرى ، و إنْ لم يكونا نوعين للناس ،
٢٠ وقد اجتمعا فأحدثا نوعا ، وكذلك كثير من الطبائع المختلفة الأنواع تجتمع

---

(٢) برفعه : ساقطة من م || برفع : + نوع ع (٦) وكما : فكما ى || بعدوله : لعدوله ع ، ى (٩) فصلين : + قد هـ (١٠) فيقوم : فيتقوم عا ، ن || وقد : فقد ى
(١١) التركيب : الترتيب عا ، م ، ن ، هـ ، ى || تستمر : تسمى ع ، ى ؛ + مباينة م ، ى
(١٢) الحساس : الحاس ع (١٧) هو شىء : شيئا بخ ، ى (١٨) لا : فلا عا ؛ هـ

فيكون منها نوع ثالث بالاجتماع ، كالاثنينية والثلاثية يفعلان بالاجتماع
الخماسية ، وهى نوع ثالث غيرهما ، فإن الجواب أن الاعتبار الذى ذهب
إليه فى ذكر هذه المباينة غير هذا الاعتبار ؛ وذلك أن الغرض فيما يقوله متوجه
نحو أشياء محمولة على أشياء بأعيانها يشترك فيها ؛ فإنها إذا كانت فصولا كالناطق
والمائت اللذين قد يُقالان على موضوعات بأعيانها ، فإنها إذا اجتمعت فعلت ٥
شيئا ثالثا يكون نوعا من الأنواع لتلك الأشياء ، وتكون تلك الأشياء موضوعات
له ، كما توضع الأشخاص للأنواع ، ولا يكون كذلك الناطق ؛ لأن الحيوان
داخل فى ماهية تلك الأشخاص ، وليس داخلا فى ماهية الناطق والمائت ؛ فليس
الناطق والمائت نوعين بالقياس إليها ، وإن كانا محمولين عليها ، وإلا كانا
متوسطين بينهما وبين الجنس الذى هو الحيوان ، وكانا نوعين تحت الحيوان ١٠
لا فصلين قاسمين ؛ فقد وُجِد فى الفصول فصلان يقومان نوعا مشاركا
فى الموضوعات ، ولا يوجد ذلك فى الأنواع . وأما أن تكون أنواع مختلفة
فتفعل باجتماعها نوعا — موضوع ذلك النوع غير موضوعاتها — فذلك غير
منكر ، مثل موضوعات الخمسية فإنها غير موضوعات الاثنينية والثلاثية .

وأما الفصل والخاصة فيشتركان فى أنهما يحملان على ما تحتهما بالسوية . ويجب ١٥
أن تعلم أن هذا إنما هو فى بعض الخواص التى منها الخاصة العامة الدائمة
الصورية ، فإن الضاحكين ضاحكون بالسوية ، كما أن الناطقين ناطقون
بالسوية . ويشتركان فى أنهما للكل ودائما ، وهذا أيضا للخاصة العامة الدائمة .
وأما المباينات فلأن الخاصة الحقيقية هى لنوع واحد ، والفصل قد يكون
لأنواع ، وقد علمتَ ما فى هذا . ٢٠

(١) كالاثنينية : كالاثنوية ى (٢) فإن الجواب : فالجواب عا ، ى ؛ والجواب ع
(٣) متوجه : متجه ى (٧) الناطق : الناطق والمائت ى (١١) وجد : وجده م
(١٣) موضوع : موضع م (١٤) مثل ... الثلاثية : ساقطة من د ، ع ، عا ، م ، ن ، ى
(١٦) تعلم أن : نعلم م (١٨) وهذا : وهو ع || الدائمة : غير الدائمة ب ، س
(١٩) فلأن : فإن ى .

وأتبع ذلك مباينة هي كأنها تلك أو لازمة لتلك ، فقال : إنّ الفصل قد لا ينعكس في الحمل ؛ فلا يقال كل ناطق إنسان ، كما يقال كل إنسان ناطق ؛ وأما الخاصة الحقيقية فتنعكس .

وأما المشاركة بين الفصل وبين العرض الغير المفارق ، فدوام وجودهما ٥ لموضوعاتهما .

وأما المباينات فالأولى منها أنّ الفصل يحوى دائما ماهو له فصل ، ولا يُحْوَى ألبتة . قال الرجل : وأما الأعراض فإنها تحوى غيرها ، وذلك من حيث هي عامة ، وتُحْوَى أيضا من غيرها من قِبَل أنّ الموضوع لا يختص بقبول واحد منها محمولا عليه أو فيه ، بل يوضع لغيره ، فهو لذلك يحويه كما كان العرض ١٠ يحويه ؛ لأنه لا يختص بالحمل على الواحد من موضوعاته ، بل يعرض لغيره . وقد نسي الرجل ماقاله : «إنّ الموضوع الواحد قد تكون له فصول كثيرة تجتمع فيه» . ثم الحوى كأنه لفظ مشكك غير علمى ، لا ينبغى أن يستعمل ؛ فإنّ مفهومَ وجه الحوى المثبت للعرض والجنس مباينٌ للوجه المسلوب . وقد كان له وجه آخر لو قاله لكان أصوب ، وهو أن العرض قد يَحوِى ويُحْوَى ، إذ هو من ١٥ جهةٍ أعم ومن جهةٍ أخص ، كالأبيض فإنه كما يحمل على غير الإنسان ، فكذلك الإنسان قد يحمل على غير الأبيض ، فيكون لا كل إنسان أبيض ، ولا كل أبيض إنسان ، بل بعض هذا ذاك ، وبعض ذاك هذا ؛ ولكن هذه مباينة مع بعض الأعراض . فتأمل أنه كيف جَعَل العارض للشيء ولا يعمه خارجا من جملة العرض ؛ وكان تَوَهَّم فيما سلف أنه فيه ومنه . وأما أنه كيف جعله كذلك ، ٢٠ فلأنه جعل من شروط العرض التى بها يباين أنه يحوى النوع ويزيد عليه ، اللهم إلا أن يكون أراد أنّ هذه مباينة ، لا لكل عرض ، بل لعرض ما .

(١٠) يحويه : يحوى س ، ع ، عا ، م ، ن ، ه (١٢) مشكك : مشكل ع || على : عملى م || فإن : كأن د ، م ، ن (١٣) وجه : ساقطة من ن (١٥) كما : + قد ع ، ى (١٧) مع بعض : بعض ع .

والمباينة الأخرى أنْ لا شئَ من الفصول يقبل الزيادة والنقصان ، بل طبيعة الفَصْلية تمتنع أن تقبل الزيادة والنقصان ، وكون الشيء عَرَضًا لا يمنع ذلك ؛ لكن الرجل أطلق أنَّ الأعراض تقبل الزيادة والنقصان .

ومباينة أخرى هى أنَّ الفَصْلية تمنع أن يوجد لمقابلاتها موضوع واحد بعينه ، ٥ فيكون هو ناطقا وغير ناطق ، والعرضية لا تمنع ذلك ؛ فإن الأعراض الغير المفارقة قد يكون لمتضادات منها موضوع واحد .

وأما النوع فيشارك الخاصة الحقيقية فى أن كل واحد منهما ينعكس على الآخر ، فكل إنسان ضحاك ، وكل ضحاك إنسان ؛ وفى أنهما يوجدان معا لموضوعاتهما دائما .

١٠ أما المباينات فأولاها أنَّ الشيء الذى هو نوع لشيء يصير جنسا لشيء آخر ، وأما الخاصة فلا تكون خاصة لشيء آخر ؛ وهــذه المباينة متشوشة ردية جدا . أمّا أولا فلأنه كان فيما سلف لا يلتفت إلى إيراد المباينة بين النوع المضايف للجنس و بين غيره ، بل يشتغل بالنوع السافل ، والآن فقد أعرض عن ذلك ، واشتغل بالنوع المضايف للجنس ، ثم الخطب فى هذا يسير . لكنه لو كان قال : ١٥ إنَّ النوع للشيء قد يصير خاصة لشيء آخر ، ثم قال : إنَّ الخاصة لا تصير خاصة لشيء آخر ، لكانت مباينة حسنة ؛ ولكن الحكم فى النوع كاذب . ولو قال : إنَّ النوع للشيء يصير جنسا لشيء آخر ، والخاصة لا تصير جنسا لشيء آخر ، لكان هذا أيضا صحيحا ؛ ولكن الحكم فى الخاصة كاذب . فكما أنَّ النوع الذى ليس بسافل يصير جنسا ، كذلك الخاصة لنوع غير سافل تصير جنسا ، فتكون خاصةً

---

(١) بل طبيعة : وطبيعة عا (٢) الفصلية : الفصل ى || تمتنع : تمنع م
(٤) لمقابلاتها : لمقابلتها ى (٥) فيكون : حتى يكون ع ، ى (٧) منهما : منها عا
(٨) فكل : فإن كل ع ، ى (١٠) جنسا لشيء : + آخر ع (١١) متشوشة : مشوشة ع
(١٣) يشتغل : يشغل م (١٥) إن النوع : + جنسا هامش ع (١٦) لكانت : كنت ع
(١٧) يصير ... لشيء : ساقطة من د (١٨) فكما : كما ع (١٩) كذلك : فيكون ن || كذلك ... جنسا : ساقطة من د .

لنوع عال ، وجنسا لأنواع لها ، كاللون فإنه خاصة وجنس . ولو كان قال : إنَّ النوع للشيء قد يصير خاصة لشيء آخر ، والخاصة لا تصير خاصة لشيء آخر لكان مستقيما .

ومباينة أخرى وهى أن النوع متقدمٌ فى الوجود ، والخاصةَ متأخرةٌ ، وهذا مسلم معقول ، كما قد سلف . ٥

ثم أورد مباينـة أخرى وهى أنَّ النوع موجود بالفعل دائما ، وأما الخاصة فتوجد فى بعض الأوقات . وها هنا تشويش أيضا ، وذلك أنه إنْ عنى بالخاصة مثل الضحك الذى بالفعل ، فقد خرج عن المذهب الذى كان يسلكه إلى الآن ، وإنْ عنى بالخاصة الاستعدادَ الطبيعى ، فذلك موجود بالفعل دائما ، فإنَّ كون الإنسان ضحاكا بالطبع موجود له بالفعل دائما . وهذه المباينة — إنْ صحت — ١٠ فكان يجب أن يذكرها للجنس والفصل مع الخاصة أيضا .

ومباينة أخرى هى أنَّ حدَّيهما مختلفان ، وهذه المباينـة موجودةٌ بين الجميع ليست تخص اعتبار الحال بين النوع والخاصة ؛ وأمّا النوع والعرض فيعمهما أنهما كليان . قال : ولا يوجد لهما أشياء كثيرة يشتركان فيها لبعد ما بينهما ؛ وأما المباينة فلأن هذه للماهية وذلك ليس ، ولأن الجوهر الواحد نوعه واحد ، ١٥ وأعراضه لايجب أن تكون واحدة . وهذه المباينـة توجد أيضا بين الجنس والعرض ، وبين النوع والخاصة ، وبين الجنس والخاصة . وأيضا فإن النوع قبل العرض وجودا وتوهما ، وإن النوع يستوى لموضوعاته المشتركة فيـه ، والعرض قد لايستوى ، وإنْ كان غير مفارق كسواد الزنوج . وأما الخاصـة والعرض الغير المفارق فيشتركان فى أنهما دائمان لموضوعاتهما ؛ وقد كان يجب ٢٠ أن لاينسى هذه المشاركة بين النوع وبين العرض الغير المفارق . ويختلفان بأن الخاصة

(٢) للشى : الشىء ع || لا تصير : لا تكون ءا (٣) لكان : كان ع (٤) وهى : ساقطة من ع (٦) ثم : + أن هـ (٨) الضحك : الضحاك ع || خرج : جرى م
(١٣) ليست : ليس ى (١٤) ما : ساقطة من ع (١٦) لا يجب : ليس يجب ب
(٢٠) دائمان : دائما ءا ، ن (٢١) بأن : فى أن ع ، ى .

توجد للنوع وحده، والعرض الغير المفارق يوجد لأكثر من نوع كالسواد للزنجى والغراب ويجب أن تتذكر هذا إذا رجعت إلى ماسلف فى المقالة الأولى .

ومباينة أخرى أن الاشتراك فى العرض لا يجب أن يكون بالسوية ، وفى الخاصة يجب أن يكون بالسوية ، وقد عرفتَ ما فيه .

٥ فهذه هى الاشتراكات والمباينات المشهورة التى أوردها أول من أفرد لهذه الخمسة الكليات كتابا ، وقد ذكرناها على منهاج ذكره وترتيبه . وجميع ما أورده من المباينات التى ليست مباينة عامة ، فيمكن أن يُعبَّر عنه فيقال مثلا : الفصل ليس من شأنه أن يكون كذا ، ومن شأن بعض ما هو فى طبيعة العرض مثلا أن يكون كذا، فيكون هذا تحسينا لقوله : «ومع ذلك مستمرا». ولو أنه وفق لكان ١٠ يورد أولا المشاركات التى بين الخمسة ، ثم التى بين أربعة أربعة ، ثم التى بين ثلاثة ثلاثة، ثم التى بين اثنين اثنين ، وكذلك كان يورد المباينات التى بين واحد و بين أربعة ، ثم التى بين اثنين وثلاثة ، ثم التى بين كل واحدة وواحدة أخرى خاصة ، فيكون قد حفظ ما هو الواجب ، ولا يكون قد ترك مشاركة ومباينة هى بين اثنين اثنين منها تركا مهملا ، ويذكرهما بين اثنين آخرين ، ربما كان ذكره ١٥ فيما أهمله أوقع وأحسن .

[الفصل الرابع]

(د) فصل فى مناسبة بعض هذه الخمسة مع بعض

و إذْ قد عرفنا هذه الألفاظ الكلية الخمسة ، فيجب أنْ نعلم أنَّ الشىء الذى هو منها جنس ليس جنسا لكل شىء ، بل لنوعه فقط . وكذلك الفصل ليس يجب ٢٠ أن يكون فصلا لكل شىء ، بل إما من حيث هو مقسم فلجنسه ، و إما من حيث هو مُقَوِّم فلنوع ذلك الجنس . وأن الشىء الواحد قد يجوز أن يكون جنسا

(٢) ويجب : فيجب هـ ، ى (٣) الخاصة : الخاصيتين ع (٤) وقد ... فيه : ساقطة من ع ا
(٥) هى : ساقطة من ع ، م || المشهورة : ساقطة من ع || أفرد : أورد بخ ، م ، ى
(٦) وجميع : جميع ع (١٠) بين : ساقطة من م || الخمسة : الخمس ى (١١) يورد : يذكر ى
(١٢) أربعة : الأربعى || ثلاثة : ثلاث ى || واحدة : ساقطة من م || وواحدة : + وأخرى د
(١٣) فيكون : ليكون ى .

أو كجنس، وفصلا ونوعا وخاصة وعرضا ؛ فإن الحساس كالنوع من المدرك ، وجنسٌ للسامع والمبصر ، وفصل للحيوان ؛ والماشي جنس لذى الرجلين ولذى أربع أرجل ، ونوعٌ للتنقل ، وخاصةٌ للحيوانات ،وعرضٌ عام للإنسان . وربما اجتمعت الخمسة فى واحد .

٥ والجنس ليس جنسا للفصل ألبتة ، ولا الفصل نوعا للجنس ، وإلا لاحتاج إلى فصل آخر ، بل الفصل معنى خارج عن طبيعة الجنس ؛ فإن الناطق ليس هو حيوانا ذا نطق ، بل شيء ذو نطق ، وإن كان يلزم أن يكون ذلك الشيء حيوانا ، وأما الحيوان ذو النطق فهو الإنسان ؛ ولو كان الحيوان داخلا فى معنى الناطق لكان إذا قلت : حيوان ناطق ، فقد قلت : حيوان هو حيوان ذو نطق ، ١٠ فإنّ ذا النطق والناطقَ شيءٌ واحد . وإذا قيل الجنس على الفصل فهو كما يقال العرض اللازم على الشيء الذى يقال عليه ولا يدخل فى ماهيته ، لكنه كالمادة للفصل ، ونسبة الفصل إليه من وجهٍ كنسبة الخاصة التى توجد فى البعض ، لكن الفصل يقومه موجودا بالفعل ، وإن لم يدخل فى حده وماهيته دخوله فى إنيته ، ككثير من العلل وكالصورة للمادة، هذا إن كان الفصل أخص ١٥ على الإطلاق من الجنس ، ولم يقع خارجا عنه ألبتة أو بالحقيقة؛ فإنّ قول كل واحد منهما عند التحصيل هو على النوع . وهذه الأشياء تتحصل لك فى الفلسفة الأولى .

والجنس تكون نسبته إلى الفصل كنسبة عارض عام ؛ وأما العارض العام فإنه قد يكون بالقياس إلى الجنس خاصة ، وبالقياس إلى النوع عرضا عاما ، ٢٠ مثل الانتقال بالإرادة فإنه خاصة من خواص الحيوان ، وعارض عام للإنسان ؛

(١) كجنس : بجنس ع (٦) فإن : وإن ع (١١) فى : ساقطة من م
(١٤) إنيته ككثير : إنية كثير ن || العلل : المعلول عا || وكالصورة : وكالضرورة م
(١٦) التحصيل : + إنما هـ ، ى (١٨) عارض : عرض عا || العارض : العرض عا || العام : ساقطة من هـ .

وربما كان خاصةً لجنس أعلى ، مثل البياض فإنه من خواص الجسم المركب ، وعارض عام للإنسان ، وربما كان من خواص أعلى الأجناس كلها ؛ وربما لم يكن العارض العام خاصةً لشيء من الأجناس ، إذا كان قد يعرض لغير تلك المقولة ، مثل امتناع قبول الأشد والأضعف ، فإنه من لوازم الجوهر على سبيل العموم له ولغيره ، وليس خاصةً لجنس من أجناسه ، إذ ستعلم أنّ ذلك قد يقع ٥ في غير أعلى أجناسه . والحيوان نسبته إلى هذا الحيوان — من حيث هو حيوان ألحق به الإشارة ولم يعتبر فيه النطق — نسبة النوع إلى الأشخاص ، فإنه مقول عليه قول النوع الذى هو نوع بالقياس إلى الأشخاص فقط على الأشخاص ، لا نسبة الجنس ، بل إنما هو جنس بالقياس إلى أشخاص الحيوان من حيث صارت ناطقة ، وكذلك الناطق بالقياس إلى هذا الناطق غير مأخوذ معه الحيوانية ، ١٠ فإنه كنوع له بالمعنى المذكور لا كفصل ، بل هو فصل لأشخاص الحيوان من حيث هى حيوان . والضحاك أيضا فإنه كالنوع لهذا الضحاك من غير أن يعتبر إنسانا ، وإنما هو خاصة الإنسان ولأشخاص الناس ؛ وكذلك الأبيض أيضا لهذا الأبيض ، من حيث هو أبيض مشار إليه ، فإنه كالنوع له .

والعرض العام إنما هو عرضٌ عام للشيء الذى هو موضوعٌ لكونه هذا الأبيض ، ١٥ لا لهذا الأبيض ، من حيث هو هذا الأبيض .

واعلم أنّ هذه الخمسة قد يتركب بعضها مع بعض تركبا بعد تركب ، فالجنس يتركب مع الفصل ، فإن المدرك جنس فصل الإنسان الذى هو الناطق مثلا ، أو ذو النفس فإنه جنس للناطق ، فهو جنس الفصل ، وقد عرض له أن كان فصل الجنس ، لأنّ ذا النفس فصلٌ بعض الأجناس المتوسطة التى للإنسان . ٢٠ وقد يتركب الجنس مع العرض ، مثل أنّ الملون جنسُ عرض الإنسان الذى هو الأسود والأبيض ، لكن هذا التركيب يخالف الأول ؛ فإنه ليس يجب أن

---

(٢) كلها وربما : كلها وإنما س (٣) إذا : إذن (٤) الجوهر : الإنسان ع ، ى (١٠) صارت : هو صارت عا (١٣) ولأشخاص : وأشخاص عا (١٥) والعرض : لا كالعرض عا (١٧) تركبا : تركيبا عا ، ى || تركب : تركيب ع ، عا ، ى (١٨) جنس فصل : بجنس لفصل ه ، ى || فصل : لفصل ع (١٩) جنس : بجنس ه || للناطق : الناطق ن (٢١) عرض : ساقطة من ن ؛ وعرض ى || الإنسان : للإنسان عا ، ه ، ى .

يكون جنس الفصل المقوم جنسا مقوما للنوع ، وجنس العرض يجب أن يكون عرضا لاحقا لذلك النوع . ثم قد يكون جنس الفصل فصلا مقوما لجنس النوع ، وكذلك قد يكون جنس العرض عرضا لاحقا لجنس النوع .

وأما تركيب الجنس مع الخاصة فمثل أنّ المتعجب بالفعل جنسٌ للضحاك بالفعل الذى هو خاصة ، والصّيّاح جنس للصاهل الذى هو خاصة . ٥

والفصل أيضا قد يتركب مع الجنس ، كالحساس فإنه فصل جنس الإنسان ؛ ويتركب مع الخاصة ، مثل النسبة إلى قائمتين من قولنا : مساوى الزوايا الثلاث لقائمتين ، فإنه فصلُ خاصةِ المثلث ؛ وقد يتركب مع العرض ، كالمفرق للبصر فإنه فصل عرض القطن .

١٠ والخاصة قد تتركب مع الجنس ، فإن المشى خاصة جنس الإنسان ؛ وقد تتركب مع الفصل ، فلا تفارق فى كثير من المواضع خاصة النوع ، وربما كان أعم من خاصة النوع ، وذلك إذا كان الفصل أعم ، مثل المنقسم بمتساويين الذى هو فصل الزوج ، فإنّ ذا النصف خاصةٌ لهذا الفصل .

وقد تتركب مع العرض العام ، فإنّ المبصر خاصة الملون ، والملون عرضٌ عام للإنسان . والعرض قد يتركب مع الجنس فلا يفارق عرضَ النوع ، لأنه يكون عرضا للنوع ، لكن من أعراض النوع ما هو خاصةً للجنس ، وليس عرضا عاما للجنس بل خاصة ، ومنه ما هو عرض عام لهما ، وكذلك عرض الفصل وعرض الخاصة . ١٥

٢٠ تم كتاب إيساغوجى . والحمد لمولى النعم
ومرادف الآلاء والقسم

---

(١) وجنس العرض يجب أن يكون : ويجب أن يكون جنس العرض ع ، ى
(٣) لاحقا : ساقطة من ع ؛ لا جنسا س (٤) أن : ساقطة من ى || جنس : بجنس ع ، م
(٧) ويتركب : وقد يتركب هـ (٨) وقد يتركب : ويتركب عا ، ن (١٣) فإن ذا : وإن عا (١٦) هو خاصة للجنس و : ساقطة من هـ (١٩ — ٢٠) والحمد ... والقسم ساقطة من ن ؛ تم ... والقسم : تمت المقالة الثانية من الفن الأول بحمد الله ومنه ؛ الفن الثانى هـ ؛ آخر الفن الأول من الجملة الأولى من علم المنطق عا

(ا) فهرس الأعلام[1]

(١) نعرض هنا أسماء الأعلام التى وردت فى مقدمة الجوزجانى أو فى المدخل ومقدمته ، سواء أكانت أسماء أشخاص أم كتب وأماكن ، مبينين موطنها فى النص ، وموضحين ما يحتاج منها الى توضيح . وهى جد قليلة ، لأن ابن سينا ضنين بذكر أسماء من يحكى آراءهم أو ينا قشهم ، وكثيرا ما يكتفى فى هذا بالتلويح دون التصريح ، فيقول : بعض المتشحطين (ص ٦٠) ، ذهب قوم (ص ٨٤) ، قال بعض الفضلاء (ص ٩٦) . وقل أن يشير الى كتاب أو يصرح باسمه .

الاسم	المراجع
أُقليدس	٥/١١ — الفيلسوف الرياضى المشهور ، القرن الثالث قبل الميلاد ، ترجم العرب خاصة كتابه المعروف بالأسطقسات أى الأصول أو الأركان. [القفطى ٦٢]
جُرْجان	١٦/١ — مدينة مشهورة بين طبرستان وخراسان ، حكمها فخر الدولة بن بويه ، ثم من بعده ابنه مجد الدولة وأمه ، وفيها قابل أبو عبيد الجوزجانى ابن سينا سنة ٤٠٢ — ٤٠٣ هـ [المدخل ١٦/١ — ياقوت ٤٨/٢]
البرهان	١٧/٩٥ — جزء من أجزاء منطق الشفاء .
الجوزجانى	٥/١ — صاحب ديباجة الشفاء . اتصل بابن سينا سنة ٤٠٢ — ٤٠٣ هـ ، وظل ملازما له حتى توفى الشيخ سنة ٤٢٨ هـ وإذا لم يكن من أنجب تلاميذه فإنه كان من أوفاهم [البيهقى ١٠٠/١٠١ — انظر أيضا مقدمة الشفاء ص ٥] .
الرجل...	١٢/١٠٠ — ٤/١٠٣ — ١١/١٠٦ انظر : صاحب إيساغوجى .
الرَّىّ	٨/٢ — كورة معروفة تنسب إلى الجبل وليست منه ، وهى أقرب إلى خراسان [البكرى ٦٩٠/٢] ، كثيرة الفواكه والخيرات ، ومحط الحاج على طريق السابلة [ياقوت ٨٩٢/٢] انتقل إليها ابن سينا حول سنة ٤٠٤ ، واتصل بخدمة السيدة وابنها مجد الدولة ، واشتغل بمداواته [القفطى ٤١٩]. وهى طهران العاصمة الحالية لإيران.

الاسم	المراجع
شمس الدولة	٩/٢ — كان فخر الدولة بن بويه يملك جرجان والرى وهمذان فلما توفى ٣٨٧، تولى مجد الدولة جرجان والرى، وشمس الدولة همذان ولم يكن قد بلغ الرابعة من العمر، وكان المرجع إلى والدته فى تدبير الملك [ابن الاثير ١٨٧/٧]. اتصل به ابن سينا وعالجه من قولنج وشفاه، وأصبح من ندمائه ، وقلده بعد ذلك الوزارة سنة ٤٠٥ إلى أن شغب عليه الجند وحبسوه . ولما عادت علة القولنج على شمس الدولة، أرسل يطلبه، ثم قلده الوزارة ثانيا و بقى فى خدمته حتى توفى سنة ٤١٢ هـ .
صاحب إيساغوجى...	١٢/٨٠ هو فرفريوس الصورى المشهور [٢٣٣ — ٣٠٥م] لا يصرح ابن سينا باسمه، و إنما يسميه صاحب إيساغوجى ١٢/٨٠ — الرجل ١٢/١٠٠ — ٤/١٠٣ — ١١/١٠٦ — أول من قدم معرفة هذه الخمسة على المنطق ٥/٨٦ — من قصد تقديم هذا الكتاب ٩/٧٧ — مصنف المدخل ١٠/٩١
صاحب المنطق ...	٢/١١ — انظر أرسطوطاليس .
فَرْدَجان	٧/٣ — قلعة مشهورة من نواحى همذان ، و يقال لها براهان [ياقوت ٨٧٠/٣] . رسمتها بعض المخطوطات فردوجان ، و بعضها الآخر فروزجان ، وفى الفارسية فروزكان هى الصفات أو الخصائص لا القلعة [قاموس استينجاس Steingass] . الأرجح أن ابن سينا حبس بها

الاسم	المراجع
	سنة ٤١٤ هجرية ، وذلك عند ثورة تاج الملك مقدم عسكر همذان على صاحبها سماء الدولة بن شمس الدولة ، واستنجد هذا بعلاء الدولة صاحب أصبهان ، فخف إليه وأخمد الفتنة . وكان تاج الملك قد اتهم ابن سينا بمكاتبة علاء الدولة سرا [ابن الأثير ٧/٢١٣ — القفطى ٤٢٠ ، ٤٢١] .
الفلسفة المشرقية ...	١٠/١٣ — كتاب — انظر مقدمة الشفاء ص ١٩
قاطيغورياس	١٠٠/١٧ — أول كتاب فى المجموعة المنطقية بعد إيساغوجى ، سماه العرب المقولات .
اللواحق	١٠/٨ — كتاب — انظر مقدمة الشفاء ص ٢١
المجسطى	١١/٦ — كتاب الفلك المشهور ، من تأليف بطليموس فى القرن الثانى بعد الميلاد . نقله العرب أكثر من مرة فى القرن الثالث الهجرى ، والأرجح أن ترجمته مأخوذة عن السريانية لا اليونانية ، ويشتمل على ثلاث عشرة مقالة تتناول جميع فروع علم الفلك القديم [نالينو تاريخ علم الفلك ٢١٦ — ٢٢٩] .
المدخل فى الحساب	للكندى كتاب يعرف بالمدخل إلى الأرثماطيق لعله ترجمه [القفطى ٣٦٩] وترجمه ثابت بن قرة [القفطى ١١٥]
المشاءون	١٠/١٤ — انظر أرسطوطاليس .
المعلم الأول	٥٩/٢ — انظر أرسطوطاليس .

الاسم	المراجع
مصنف المدخل ...	١٠/٩١ — انظر صاحب إيساغوجى .
المؤتم به	٤/١١ — انظر أرسطوطاليس .
هَمَذان	٨/٢ — بالذال المعجمة مدينة وإقليم فى فارس . حكمها شمس الدولة بعد موت فخر الدولة ٣٨٧ هـ . وفيها اتصل ابن سينا بشمس الدولة وتقلد الوزارة مرتين [ياقوت ٨٢١/٤] .

(ب) فهرس النصوص[1]

الصفحة والسطر	المدخل لابن سينا	إيساغوجى لفرفريوس ترجمة أبى عثمان الدمشقى
١٨/٤٧ — ١٩	المقول على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب ما هو.	المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع من طريق ما هو .
١٠/٥٤	النوع ...كان مستعملا.. على معنى صورة كل شىء .	فأما النوع فقد يقال على صورة كل واحد .
١٦/٥٤	ويحدونه بأنه المرتب تحت الجنس .	وقد يقال نوع أيضا للمرتب تحت الجنس .
٥/٥٥	مقولا على كثيرين مختلفين بالعدد فى جواب .	النوع هو المحمول على كثيرين مختلفين بالعدد .
١٥/٦٠	إنه الذى يقال عليه الجنس من طريق ما هو .	الذى جنسه يحمل عليه من طريق ما هو .

(١) سبق أن أشرنا (مقدمة الشفاء، ص ٥١) إلى أن ابن سينا فى "مدخله" حاكى إيساغوجى والتزم ترتيبه ، بل وبعض تعبيراته بنصها . ومن المفيد أن نشير هنا إلى أمثلة لهذه المحاكاة ، موردين بعض جمل المدخل وما يقابلها فى "إيساغوجى" ، وذلك أخذا عن الترجمة العربية لأبى عثمان الدمشقى ، وهى نسخة مأخوذة عن مخطوط "الأورجانون" بمكتبة باريس الأهلية ، وقد نشرها الدكتور أحمد فؤاد الاهوانى ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٥٢ ، ١١٦ صفحة .

الصفحة والسطر	المدخل لابن سينا	إيساغوجى لفرفوريوس ترجمة أبى عثمان الدمشقى
١٦/٦٢، ١٧، ١٨	فإن الجوهر جنس لا جنس فوقه ، وتحته الجسم ، وتحت الجسم الجسم ذو النفس ، وتحت الجسم ذى النفس الحيوان ، وتحت الحيوان الحيوان الناطق ، وتحت الحيوان الناطق الإنسان ، وتحت الإنسان زيد وعمرو .	إن الجوهر هو أيضا جانس ، وتحته الجسم ، وتحت الجسم الجسم المتنفس ، وتحت الجسم المتنفس الحى ، وتحت الحى الحى الناطق ، وتحت هذا الإنسان ، وتحت الإنسان سقراط وفلاطن .
١٦/٧٢، ١/٧٣	حتى كان من الفصل ما هو عام ، ومنه ما هو خاص ، ومنه ما هو خاص الخاص .	فأما الفصل فيقال عاما وخاصا وخاص الخاص .
١١/٧٤، ١٢	وأما الفصل الذى يقال له خاص الخاص ، فإنه الفصل المقوم للنوع ، وهو الذى إذا اقترن بطبيعة الجنس قومه نوعا .	ويقال فى شىء إنه يخالف غيره بفصل خاص الخاص متى كان يخالفه بفصل محدث للنوع .
١٥/٧٥	إن من الفصول ما يحدث غيرية ومنها ما يحدث آخرية .	إن من الفصول ما يحدث غيرا ومنها ما يحدث آخر .
١١/٧٦	وأيضا إنه الذى يفضل به النوع على الجنس .	إن الفصل هو الذى به يفضل النوع على الجنس .

الصفحة والسطر	المدخل لابن سينا	إيساغوجى لفرفريوس ترجمة أبى عثمان الدمشقى
١٣، ١٢/٧٦	إنه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب أى شىء هو.	الفصل هو المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع من طريق أى شىء هو .
١٢/٧٦	إنه الذى به تختلف أشياء لا تختلف فى الجنس .	الفصل هو ما به تختلف أشياء ليست تختلف فى الجنس.
٨٤/١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠	الخواص مقسومة إلى أقسام أربعة : خاصة للنوع ولغيره	وقد يقسمون الخاصة على أربع جهات وذلك أن منها ما يعرض لنوع ما وحده ...
٦/٨٦	العرض هو الذى يكون ويفسد من غير فساد الموضوع أى حامله .	والعرض هو ما يكون ويبطل من غير فساد الموضوع له .
١٤/٨٦	من العرض العام ما هو مفارق ومنه ما هو غير مفارق .	وذلك أن منه مفارقا ومنه غير مفارق .
٧/٨٦	هو الذى يمكن أن يوجد لشئ واحد بعينه وأن لا يوجد	العرض هو الذى يمكن فيه أن يوجد لشىء واحد بعينه وألا يوجد .
٨/٨٦	أنه الذى ليس بجنس ولا فصل ولا خاصة ولا نوع وهو أبدا قائم فى موضوع .	هو الذى ليس بجنس ولا فصل ولا نوع ولا خاصة وهو أبدا قائم فى موضوع .

الصفحة والسطر	المدخل لابن سينا	إيساغوجى لفرفريوس ترجمة أبى عثمان الدمشقى
٩/٩١	المشاركة التى تعم الخمسة هى أنها كلية أى مقولة على كثيرين.	فالعام لها كلها هو أنها تحمل على كثيرين .
٤/٩٢	وقد مثلوا لذلك الناطق فإنه يحوى أنواعا .	وذلك أن الفصل يحوى أنواعا .
١١/٩٢	أن الجنس والفصل يشتركان فى أن كل ما يحمل عليهما من طريق ما هو ، فإنه يحمل على ما تحتهما من الأنواع .	وأيضا فكل ما يحمل على الجنس من طريق ما هو جنس فإنه يحمل على ما تحته فى الأنواع .
١٧/٩٢	أن رفعهما علة رفع ما تحتهما من الأنواع .	ويعم الجنس والفصل أنهما أيضا إذا ارتفعا ارتفع ما تحتهما .
٢،١/٩٣	الجنس يحمل على أكثر مما يحمل عليه الفصل والنوع والخاصة والعرض	الجنس أنه يحمل على أكثر مما يحمل عليه الفصل والنوع والخاصة والعرض .
١٣،١٢/٩٣	أن الجنس يحوى الفصل بالقوة .	فإن الجنس يحوى الفصل بالقوة .
١٧/٩٣	أن الجنس أقدم من الفصل .	فإن الأجناس أقدم من الفصول
١٩/٩٣	ولذلك لا ترتفع طبيعة الجنس برفع طبيعة الفصل .	وأما الفصول فليست ترفع الجنس

الصفحة والسطر	المدخل لابن سينا	إيساغوجى لفرفريوس ترجمة أبى عثمان الدمشقى
١٤/٥٤،	الفصل يحمل من طريق أى شئ هو ، والجنس يحمل من طريق ما هو .	الجنس يحمل من طريق ما الشيء والفصل يحمل من طريق أى شيء هو .
٩٦/١٩، ٢٠	أن الجنس لايكون للأنواع إلا واحدا ، والفصل قد يكون أكثر من واحد .	فإن الجنس فى كل واحد من الأنواع واحد فأما الفصول فأكثر من واحد .
٩٧/١٥	الجنس كالمادة ، والفصل كالصورة .	الجنس يشبه المادة ، والفصل يشبه الخلقة .
٩٨/١٨	الجنس يحمل على النوع بالتواطؤ حملا كليا .	الأجناس تحمل على الأنواع على طريق التواطؤ .
٩٩/٨	كل واحد من الجنس والنوع يفضل على الآخر بوجه لايفضل به الآخر عليه .	الأجناس تفضل على الأنواع التى دونها باحتوائها عليها ...
٩٩/١٤	ليس فى النوع جنس أجناس ولا فى الجنس نوع أنواع .	لا النوع يكون جنس أجناس ولا الجنس نوع أنواع .
١٠٠/١، ٢، ٣	طبيعة الجنس تحمل على ما تحته بالسوية ... وكذلك الخاصة .	الجنس يحمل على الأنواع بالسوية وكذلك الخاصة .

الصفحة والسطر	المدخل لابن سينا	إيساغوجي لفرفريوس ترجمة أبي عثمان الدمشقي
١٠٣/١٣	وأما المباينة فإن حمل النوع من طريق ما هو، وحمل الفصل من طريق أى شىء هو .	ويخص الفصل أنه يحمل من طريق أى شىء؛ ويخص النوع أنه يحمل على طريق ما الشىء .
١٠٤/١	الفصل أقدم من النوع .	الفصل أقدم من نوعه .
١٠٤/٩،١٠	أن فصلين يأتلفان فيقومان نوعا ؛ والنوعان لا يأتلفان فيقوم منهما نوع .	فإن الفصول تأتلف مع فصل آخر، فإن الناطق والمائت قد ائتلفا لقوام الإنسان ، فأما النوع فلا يأتلف مع نوع حتى يحدث منهما نوع آخر .
١٠٥/١٥	وأما الفصل والخاصة فيشتركان فى أنهما يحملان على ما تحتهما بالسوية .	ويعم الفصل والخاصة أن الأشياء التى تشترك فيهما تشترك بالسوية .
١٠٥/١٨	ويشتركان فى أنهما للكل ودائما .	ويعمهما أيضا أنهما يوجدان للشىء دائما ولجميعه .
١٠٦/٦	الفصل يحوى دائما ما هو له فصل ، ولا يحوى ألبتة .	الفصل يحوى ولا يحوى .
١٠٧/١،٢	لا شىء من الفصول يقبل الزيادة والنقصان ... وكون الشىء عرضا لا يمنع ذلك .	والفصل فلا يقبل الزيادة والنقصان ، والأعراض تقبل الزيادة والنقصان .

الصفحة والسطر	المدخل لابن سينا	إيساغوجى لفرفريوس ترجمة أبى عثمان الدمشقى
١٠٧/١٠، ١١	الشىء الذى هو نوع لشىء يصير جانسا لشىء آخر ، وأما الخاصة فلا تكون خاصة لشىء آخر .	النوع يمكن أن يكون جنسا لآخرين ، والخاصة فليس يمكن أن تكون خاصة لآخرين .
١٠٨/٤	النوع متقدم فى الوجود ، والخاصة متأخرة .	النوع يتقدم وجوده وجود الخاصة ، والخاصة يتبع وجودها وجود النوع .
١٠٨/٦، ٧	النوع موجود بالفعل دائما ، وأما الخاصة فتوجد فى بعض الأوقات .	النوع يوجد للموضوع دائما بالفعل والخاصة إنما توجد فى بعض الأوقات .

فهرس المصطلحات[1]

(ا)

---

(١) لم نثبت هنا إلا المصطلحات المنطقية التي وردت في كتاب " المدخل " من " الشفاء " . ورتبناها ترتيبا أبجديا ، و بينا أمام كل مصطلح أرقام الصفحات والسطور التي ورد فيها . وذكرنا مقابله اللاتيني ، أخذا عن ترجمة العصور الوسطى ، معتمدين على النص الذي تقوم الآنسة دلفرني بتحقيقه ونشره — فيما عدا المصطلحات الواردة بين ص ٣١ س ١٧ وص ٤١ س ٩ ؛ فإنا عوّلنا فيها على النسخة المطبوعة في البندقية سنة ١٥٠٨ ميلادية .

ولسنا بصدد مناقشة المقابلات اللاتينية في نشأتها وتطورها ومدى صدقها في أداء اللفظ العربي ، فإن ذلك يقتضي دراسة أخرى ليس هذا محلها .

وقد يتفق بعض ما ذكرنا من المصطلحات في هذا الفهرس مع ما ورد في فهرس الآنسة جواشون :
A.M. Goichon *Lexique de la langue philosophique d'Ibn —Sīnā*, Paris. 1938.

إلا أنا ننظر للوضوع من زاوية تختلف عن الزاوية التي اتجهت إليها .

هذا ، وقد وضعنا نجمة صغيرة * على يسار الرقم ، عندما لا يوجد مقابل لاتيني للكلمة .

(ب)

frustrum — باطل ١٦ ، ٦ ، ٧

falsum — » ١٨ ، ١٨

falsitas — بطلان ٩ ، ١٧

destructio — » ٨١ ، ٨

differentia, differentiae — مباينة — مباينات

٤٦ ، ١٨ ؛ ٧٨ ، ٢ ؛ ٩١ ، ٤ ، ٧ ؛ ٩٣ ، ١٢ ، ١٧ ؛ ٩٤ ، ١ ،
٤ — ٧ ؛ ٩٥ ، ١ ؛ ٩٦ ، ١٩ ، ٢١* ؛ ٩٧ ، ١٥ ؛ ٩٨ ، ١٢ ،
١٩ ؛ ٩٩ ، ١ ، ٤* ، ٦ ، ٨ ، ١٤ ؛ ١٠٠ ، ١٣ ، ١٨ ؛ ١٠١ ،
٤ ، ٧ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٧ ؛ ١٠٢ ، ٣ ، ٤ ، ١٥ ؛ ١٠٣ ، ٦ ، ٧ ، ٩ ،
١٣ ، ١٦ ، ١٨ ؛ ١٠٤ ، ١ ، ٩ ، ١١ ؛ ١٠٥ ، ١٩ ؛ ١٠٦ ، ١ ،
٦* ؛ ١٠٧ ، ١٠* ، ١١ ، ١٢ ، ١٦ ؛ ١٠٨ ، ٤ ، ٦ ، ١٠ ، ١٢ ،
١٥ ، ١٦ ؛ ١٠٩ ، ٣ ، ٥ ، ٧ ، ١١ ، ١٣

distinctio — مباينة ٩٥ ، ١٥

discrepantia — مباينة

١٠٤ ، ١ ، ١١ ؛ ١٠٥ ، ٣ ؛ ١٠٦ ، ١٧ ، ٢١ ؛ ١٠٧ ، ١ ، ٤

(ت)

consequentia — توابع ٧٥ ، ٦

(ج)

particulare — جزئى ٢٤ ، ١٠ ؛ ٢٧ ، ٧ ، ١٥ ، ١٨

singulare — » ٧٥ ، ٨ ؛ ٩٨ ، ١١

particularia — جزئيات

٢٢ ، ١١ ؛ ٢٨ ، ١٠ ؛ ٣١ ، ١٩ ؛ ٥٥ ، ١* ؛ ٧١ ، ٢١

جزئيات ٣١ ، ١٨ ؛ ٥٧ ، ٦ ؛ ٨٢ ، ١٤ ، ١٥ — singularia

الجزئية ١٥ ، ٦ — particularitas

» ٥٧ ، ١٧ — individualitas

جامع : انظر : اسم ، معنى ، مشاركة

جانس — genus

٣٨ ، ٨ ، ٩ ، ١٦ — ١٨ ؛ ٣٩ ، ٢ ، ٥ ، ١٨ ؛ ٤٦ ، ٧ ،
١٠ — ١٢ ؛ ٤٧ ، ٢ ، ٣ ، ٥ — ٨ ، ١٠ — ١٢ ، ١٤ — ١٦ ،
١٨ ؛ ٤٨ ، ١٥ ، ١٧ ، ١٩ ؛ ٤٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٣ ، ١٤ ،
١٨ ، ٢٠ ؛ ٥٠ ، ٥ ، ٧ ، ١١ — ١٨ ؛ ٥١ ، ١ ، ٢ ،
٥ ، ٦ ، ٨ — ١١ ، ١٣ ، ١٨ ؛ ٥٢ ، ٢ ؛ ٥٣ ، ٩ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣
١٤ ، ٢٠ ؛ ٥٤ ، ١ ، ١١ ، ١٣ ، ١٥ ؛ ٥٥ ، ٣ — ٥ ، ٧ ، ١٢ ، ١٥ ؛
٥٦ ، ١٠ ، ١١ ، ١٣ ، ١٦ ؛ ٥٨ ، ٣ ، ٥ ، ١٤ ؛ ٥٩ ، ١٠ ، ١١ ؛
١٩ ؛ ٦٢ ، ٢ ، ٦ — ١٦ ؛ ٦٣ ، ١ ، ٣ — ٦ ، ١١ ، ، ١٣ ، ١٧ ؛
٦٤ ، ٧ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٦ ؛ ٦٥ ، ٧ ، ٩ ؛ ٦٧ ، ٤ ، ٥ ، ١٧ ، ١٨ ؛
٦٨ ، ٣ ، ٥ ، ٧ ، ٨ ؛ ٦٩ ، ١ ، ٢ ؛ ٧٠ ، ١ ؛ ٧٢ ؛ ١١ ؛ ٧٤ ،
١٣ ، ١٤ ، ١٦ ؛ ٧٥ ، ١١ ؛ ٧٦ ، ٩ ، ١١ ، ١٢ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٠ ؛
٧٧ ، ١ ، ٤ ، ٥ ، ٧ ؛ ٧٨ ، ٦ ، ٨ ، ١٠ — ١٢ ، ٧٩ ، ١ ، ١٦ ،
١٧ ؛ ٨٠ ، ٧ ، ١١ ، ١٢ ؛ ٨١ ، ١٧ ؛ ٨٢ ، ١٧ ؛ ٨٥ ، ١٦ ؛
٨٦ ، ٨ ، ١١ ؛ ٨٧ ، ١١ ، ١٢ ، ١٤ ، ١٧ ؛ ٩١ ، ٥ ، ١٤ ، ١٦ ،
١٨ ، ١٩ ؛ ٩٢ ، ١ ، ٩ — ١١ ، ١٣ ، ٢٠ ؛ ٩٣ ، ١ ، ٢ ، ٦ ، ١١ ،
١٢ ، ١٥ ، ١٧ — ١٩ ؛ ٩٤ ، ١ ، ٢ ، ١٥ ، ١٩ ؛ ٩٥ ، ٢ — ٦ ، ٩ ؛
٩٦ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ١٣ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢١ ، ٢٢ ؛ ٩٧ ، ١ ، ٨ ، ١٢ ،
١٥ ، ١٦ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢١ ؛ ٩٨ ، ٢ ، ٣ ، ٥ — ٧ ، ١٢ ، ١٣ ،
١٤ — ١٦ ، ١٨ ، ١٩ ؛ ٩٩ ، ٢ ، ٤ ، ٦ ، ٨ — ١٠ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ؛

(ح)

ذات ٣٠، ١٣، ١٤
esse

ذات
substantia (essentia)

٢٧، ٤، ٥؛ ٢٨، ١٣، ١٤؛ ٢٩، ٧؛ ٣١، ٢، ١٩

ذات
substantia

٤٨، ٥، ٨، ٩، ١٣، ١٤؛ ٧٦، ١٦

ذاتى ٢٤، ١٠؛ ٧٦، ٥؛ ٨٥، ٢٠؛ ٨٦، ١، ١٨

ذاتى
substantiale

٣١، ٥، ٦، ١١، ١٤، ١٥، ٣١، ١٣، ١٦؛ ٣٢، ٣؛
٣٣، ٤، ٧، ٨، ١٠، ١٢، ١٥، ١٧؛ ٣٥، ٣؛ ٣٦، ٢٠؛ ٣٧،
١، ٢، ٤، ٨، ١٨؛ ٣٨، ٢، ٣؛ ٣٩، ٢، ٤، ٦، ٩*، ١٠؛ ٤١، ١٢
١٣، ١٥، ١٦؛ ٤٢، ٣؛ ٤٤، ٨، ١٣؛ ٤٥، ١، ٣، ٤، ٦،
٧، ٩؛ ٤٦، ١، ٢، ٥٥، ١١، ٢١؛ ٥٨، ١٢؛ ٧٥، ١٦؛
٧٦، ١٦، ١٨؛ ١٠٣، ١٨؛ ٣، ١، ١١

الذاتية ١٥، ٦، ٧؛ ٢١، ٨
essentialitas

الذاتية
substantiale

٣١، ٧؛ ٣٧، ١٤؛ ٤٤، ٦؛ ٤٥، ٢؛ ٨٢، ١٨

ذهن
animus

١٧، ٥، ٦، ٨، ١٥، ١٦؛ ١٨، ١، ١٠؛ ٢١، ٣؛ ٦٦، ١٨

ذهن
intellectus

٢٢، ٩؛ ٢٣، ١١، ١٢، ١٤، ١٥؛ ٢٦، ١١، ١٨؛ ٢٧،
٤، ١٣؛ ٣٤، ١٩؛ ٣٥، ٣*، ٥، ٦*، ١٢، ١٤، ١٦؛ ٣٦، ٩،
١١، ١٦؛ ٣٧، ١*، ٣؛ ٤٣، ٢، ١٠، ٤٨، ٩؛ ٤٩، ١٧؛
٥٥، ٩؛ ٦٧، ٤؛ ٧٥، ٤

ذهن ٦٥ ، ١٧ ؛ ٦٦ ، ٤ — mens

ذهن ٢٢ ، ١٩ — cogitatum

ذهن ٨٢ ، ٦ — ratio

(ر)

رأى ١٢ ، ٩ ، ١٠ — sententia

روية ٢٢ ، ١٨ — ratio

» ٢٢ ، ١٩ — cogitatio

بالروية ٢٠ ، ١٨ — cogitando

الروية الباطنة ٢٠ ، ١٤ — intellectus interior

مرادف : انظر : اسم

رسم — descriptio

١٨ ، ٥ ؛ ٢٥ ، ١٠ ، ١١ ؛ ٤٨ ، ٢ ؛ ٤٩ ، ٥ ، ٨ ؛ ٦٠ ، ١٢ ،
١٣* ، ١٤ ؛ ٦١ ، ٧ ، ١٤ ؛ ٦٤ ، ٤ ؛ ٧٦ ، ٧ ، ٨ ، ١٠ ، ١٤ ، ١٥
٢١ ؛ ٧٧ ، ١٦ ، ٢١ ؛ ٧٨ ، ٢ — ٤ ؛ ٨٦ ، ١٠ ؛ ٧٨ ، ٢ ؛
٩١ ، ١٠*

رسم سلبي ٨٧ ، ٤ — descriptio per negationem

رواضع ٧٥ ، ٦ — accidentia

مركب (لفظ) ٢٧ ، ١٦ — complexum

مركب ٢١ ، ١٤ — compositum

(س)

(ش)

(ض)

عارض accidens

١٥ ، ١٥ ، ١٧ ؛ ٣٥ ، ١٩ ؛ ٣٦ ، ١ ، ٤* ، ٢٠ ؛ ٣٧ ، ١ ؛
٤٦ ، ٥ ؛ ٦٦ ، ٧ ، ٨ ؛ ٦٧ ، ١* ؛ ٧٢ ، ٣ ؛ ٧٧ ، ١٩* ، ٢٠ ؛
٨١ ، ١٦ ؛ ١٠٢ ، ٢ ؛ ١٠٦ ، ١٨

عارض ١٥ ، ١٤ ؛ ٣٦ ، ١ id quod accidit

أعراض accidentia

٢٤ ، ٥ ؛ ٣٢ ، ١٨ ؛ ٨٧ ، ٣ ، ٥ ؛ ٩٣ ، ٧ ؛ ١٠٢ ، ١ ،
٩ ، ١٥ ، ١٩ ؛ ١٠٣ ، ٦ ؛ ١٠٦ ، ٧ ، ١٨ ؛ ١٠٧ ، ٣ ؛
١٠٨ ، ١٦

عوارض accidentia

٢٤ ، ٦ ؛ ٣٠ ، ٨ ، ٩ ؛ ٣٥ ، ٦ ، ١٦ ، ١٨ ؛ ٧٩ ، ١٤ ؛
٨٢ ، ٧ ؛ ٩٣ ، ١٠

العرضيات ٧٣ ، ٨ accidentes

» ٥٠ ، ١١ accidentales

عرضية accidentalitas

١٥ ، ٦ ، ٧ ؛ ٦٤ ، ٨ ؛ ٨٢ ، ١٨ ؛ ١٠٧ ، ٥

عرضى accidentale

٣٣ ، ٧ ، ٨ ، ١٠ ؛ ٤١ ، ١٢ ؛ ٤٢ ، ٤ ، ٨ ؛ ٤٥ ، ٨ ؛ ٤٦ ،
٤ ؛ ٥٨ ، ١٢* ، ١٥ ؛ ٧٥ ، ١٤ ؛ ٨٤ ، ٨ ؛ ٨٥ ، ١٩ ، ٢٠ ؛
٨٦ ، ٢ ، ٣ ، ١٨ ؛ ٩٦ ، ١٦

عرض عام accidens commune

٤٦ ، ٦ ، ٩ ، ١١ ؛ ٥٨ ، ١٥ ؛ ٥٩ ، ١١ ، ١٩ ، ٦٥ ، ١٠ ؛
٨٣ ، ٢ ؛ ٨٤ ، ٥ ، ٨ ، ١٠ ، ١٢ ؛ ٨٥ ، ٧ ، ١٠ ، ٢٠ ؛ ٨٦ ،
٥ ، ١٣ ، ١٤ ؛ ٨٧ ، ٦ ؛ ٩١ ، ١٦ ؛ ١١٠ ، ١٩ ؛ ١١١ ، ١٥ ؛
١١٢ ، ١٤ ، ١٦ ، ١٧

عام ٦٥، ١٢ — ١٤، ١٨؛ ٦٦، ٢ — universalis

التعارف العامى ٣٧، ١٢ — sensus vulgaris

فلسفة عملية ١٢، ٧ — ١٠؛ ١٤، ١٧ — philosophia practica

معنى — intentio

١٠، ١٠؛ ١٧، ٨، ٩، ١١، ١٥؛ ٢٥، ٦؛ ٢٦، ٨*، ١٨؛ ٢٧، ٢، ٣، ٦، ٩*، ١٧؛ ٢٨، ١٤*؛ ٢٩، ١، ٧؛ ٣٠، ١٧، ١٨؛ ٣١، ١، ٤، ١٧، ١٨؛ ٣٢، ٩؛ ٣٣، ١٦؛ ٣٤، ٣؛ ٣٥، ١٦، ١٦*؛ ٣٧، ٤، ١٠، ١٣؛ ٣٩، ١٦؛ ٤٠، ١٢؛ ٤٢، ١٤، ١٩؛ ٤٣، ١، ٢*، ٣—٥؛ ٤٥، ١١—١٣؛ ٤٧، ٣، ٥، ١٥؛ ٤٨، ٤، ٩، ١٣، ١٤؛ ٤٩، ٤؛ ٥٠، ٧؛ ٥١، ٥؛ ٥٤، ٨، ٩، ١٠، ١٥، ١٧*؛ ٥٥، ٢—٥، ٧، ٢٤؛ ٥٦، ١، ١١، ١٥، ١٧، ١٨، ١٩؛ ٥٧، ٣، ٤، ٨، ١٣، ١٨؛ ٥٨، ٦، ١٨؛ ٦٠، ٧، ٩، ١٣، ١٤؛ ٦١، ٦، ١١، ١٣*؛ ٦٣، ١٥، ١٦؛ ٦٤، ١، ٧؛ ٦٥، ١١*، ١٨*؛ ٦٧، ٥، ٦، ١٢، ١٣*؛ ٦٩، ١٣؛ ٧٠، ١٢، ١٤؛ ٧١، ٥، ٨*؛ ٧٢، ١٠، ١٣*؛ ٧٩، ٤، ٦؛ ٨١، ١، ٦؛ ٨٢، ١، ١٦؛ ٨٣، ٤، ١٤؛ ٨٤، ١٥؛ ٨٥، ١٥، ١٧، ١٩؛ ٨٦، ١١؛ ٨٧، ١٢؛ ٩٩، ١٠، ١٢، ١٣؛ ١٠٣، ١، ١*؛ ١١٠، ٦، ٨؛ ١١١، ١١

معنى — intellectus

٢١، ٣، ٤، ٥، ٩، ١٠؛ ٢٢، ١، ١١، ١٥، ١٧؛ ٢٣، ١، ٤، ٦، ٧؛ ٢٤، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦؛ ٢٥، ٤، ٨، ١٢، ١٣، ١٧؛ ٢٦، ٣، ١٠، ١٣، ١٥؛ ٢٧، ٨، ٩، ١١؛ ٢٨، ١٤؛ ٤٣، ٨؛ ٤٨، ٩؛ ٦٦، ٢

معنى ٢٥، ١٦؛ ٤٧، ١٣؛ ٦١، ٧ — significatio

معنى ٤٢، ١٩؛ ٤٨، ٢ — sensus

intentio vulgaris	المعنى العامى ٥٤ ، ١٣
intentio communis	معنى عام ٤٠ ، ٨ ، ٩ ؛ ٧١ ، ٣ ؛ ٨١ ، ٥
intentio communis	المعنى المشترك ٨٠ ، ١٩
intentio universalis	المعنى الكلى ٣٤ ، ٢ ؛ ٨٧ ، ١١
intentio individualis	معنى شخصى ٧٠ ، ١٥
intentio propria	معنى خاص ٤٠ ، ٨ ؛ ٥٧ ، ٤
intentio accidentalis	معنى عرضى ٣٠ ، ١٧
intentiones substantiales	المعانى الذاتية ٤٩ ، ٣
intentio comparabilis	المعنى النسبى ٣١ ، ١٦
intentio continens	المعنى الجامع ١٨ ، ٤
intentiones constitutivae	معان مقومة ٧٩ ، ١٣
generalitas	معنى الجنس ٦٦ ، ١١
univoce	[وقوع اللفظ] بمعنى واحد ٨٠ ، ٩
eo quod	معنى ٦٧ ، ١٣
aliquid quod	» ٦٨ ، ٨
secundum quod	بالمعنى ٥٩ ، ٩
eo modo (quo)	» ٦٣ ، ١٨ ؛ ٨٥ ، ١٤
quoddam	معنى ٩٦ ، ٩ ، ١٠
in ipsis rebus	فى أعيان الأشياء ١٥ ، ١
in singularibus	فى الأعيان ١٥ ، ٤
in visibilibus	» » ٣٤ ، ٦ ؛ ٦٦ ، ٣

(غ)

(ف)

١، ٢، ٤، ٥، ٦، ٩، ١٦؛ ٩٦، ٢، ٤، ٦، ٨، ٩، ١٤، ١٧، ٢٠*؛ ٩٧، ٢، ٣، ١٣، ١٥، ٢٠، ٢١؛ ٩٨، ١، ٢، ٣؛ ٩٨، ٦، ١٢؛ ٩٩، ١١؛ ١٠٠، ٤؛ ١٠١، ١٩؛ ١٠٣، ١٠، ١١، ١٣، ١٧، ١٨، ١٩؛ ١٠٤، ١، ٣، ٥، ٦، ٧، ٩، ١٠، ١٢، ١٣؛ ١٠٥، ٤، ١١، ١٥، ١٩؛ ١٠٦، ١، ٤، ٦، ١١؛ ١٠٧، ١؛ ١٠٨، ١١؛ ١٠٩، ١٩، ٢٠؛ ١١٠، ١، ١، ٥، ٦، ١٠، ١٢، ١٣، ١٤؛ ١١١، ١١، ١٨، ٢٠؛ ١١٢، ٦، ١١، ١٢، ١٣

differentia generis — فصل جنسى ٩٧، ٣، ٥، ٧؛ ١١١، ٢٠؛ ١١٢، ٦

differentia differentiae — فصل الفصل ٤٨، ١٦؛ ٩١، ١٥

differentia proprietatis — فصل خاصة ١١٢، ٨

differentia accidentis — فصل عرض ١١٢، ٩

differentia propinqua — فصل قريب ٩٧، ٤، ٦، ٧، ٩، ١٠

differentia propinqua — فصل ملاصق ٩٧، ٥

differentia communis — الفصل العام ٧٣، ١، ٧؛ ٧٤، ٢

differentia particularis — الفصل الخاص ٧٣، ٨؛ ٧٤، ٤

diffenrentia constitutiva — فصل مقوّم ٧٨، ١٠، ١٣، ١٤، ١٨، ١٩؛ ١١٢، ٢

dif. constitutiva substantialis — الفصل المقوّم الذاتى ٧٥، ٩

differentia divisiva — فصل مقسم ٧٨، ٩، ١٣، ١٤، ١٥، ١٨، ١٩

differentia designata — الفصل المعين ٩٣، ١٥

(ق)

كلى universale

٢٤ ، ١٠ ؛ ٢٧ ، ٧ ، ١٥ ؛ ٢٨ ، ٢ ، ١٠ ؛ ٥٤ ، ٧ ؛ ٥٥ ،
٩ ؛ ٥٧ ، ١ ، ٥ ، ٩ ، ١٣ ؛ ٦١ ، ١ ؛ ٦٢ ، ٢ ؛ ٦٤ ، ٥ ؛ ٦٥ ،
٣ ؛ ٧٢ ، ١٤ ؛ ٧٥ ، ٥ ، ٦ ؛ ٧٧ ، ٥ — ٧ ؛ ٨٣ ، ١٥ ؛ ٨٧ ،
٦* ؛ ٩١ ، ٩ ، ١١* ؛ ٩٨ ، ٨ ؛ ١٠٨ ، ١٤

الكلى العرضى ٤٦ ، ٨ ؛ ٨٣ ، ١٦ universale accidentale

الكلية ٣٩ ، ٨ totalitas

الكلية ١٥ ، ٦ ؛ ٥٣ ، ٢٠ ؛ ٨٤ ، ١١ universalitas

كليات ٢٢ ، ١١ ؛ ٥٧ ، ٥ universalia

كمية ٢٩ ، ١٣ ؛ ٧٠ ، ٧ quantitas

كيفية ٢٩ ، ١٣ ؛ ٤٠ ، ٩ ؛ ٧٠ ، ٧ qualitas

(ل)

لفظ dictio

٢٢ ، ١٣ ؛ ٤٣ ، ٥ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ؛ ٤٤ ، ٣ ، ٤ ؛ ٨٧ ، ١٦

لفظ ١٠٢ ، ١١ locutio

لفظ nomen

٣٣ ، ١٤ ؛ ٤٢ ، ١٥ ، ١٩ ؛ ٤٣ ، ٢ ؛ ٤٨ ، ٣ ، ٥ ، ١١ ؛ ٦١ ،
٢ ، ١٠ ؛ ٧٩ ، ٦ ؛ ٨٧ ، ١٠ ، ١١ ، ١٥ ، ١٧ ؛ ١٠٣ ، ٤

لفظ verbum

٢٢ ، ١٤ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٠ ؛ ٢٣ ، ١ ، ٢ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ؛
٢٤ ، ١٢ ، ١٥ ، ١٧ ؛ ٢٥ ، ١٥ ؛ ٢٦ ، ١ ، ٢ ، ٨ ، ٩ ، ١٥ ؛
٢٧ ، ١* ، ٨ ، ١٤ ؛ ٢٨ ، ٢ ، ١٢ ؛ ٣٠ ، ١٣ ، ١٨ ؛ ٣١ ، ١ ،
٤ ؛ ٤١ ، ٤ ، ٦ ؛ ٧٧ ، ١٦ ، ١٧* ؛ ٨٧ ، ٨

الألفاظ ٩ ، ١٥ — sermones

اللفظ المفرد — verbum incomplextum
٢٤ . ٩ . ١٢ ؛ ٢٥ . ٤ ، ٩ ، ١٠ ، ١٣ ؛ ٢٦ ، ٣ . ٧ . ٩ . ١٠ ؛ ٢٧ ، ١٤ ؛ ٥٨ . ٩

اللفظ المفرد الكلى ٤١ ، ١١ — verbum incomplexum

اللفظ المفرد الكلى ٣٣ ، ٤ ؛ ٤١ . ١٢ — v. incomplexum universale

اللفظ المؤلف ٢٤ . ٩ ؛ ٢٥ . ٩ — verbum complexum

اللفظ المركب — verbum complexum
٢٤ ، ١٣ ؛ ٢٦ ، ٩ ، ١٠ ؛ ٢٧ ، ١٦

اللفظ الكلى — verbum universale
٢٨ ، ٢ . ٣ ؛ ٣٠ ، ١٠ ؛ ٣١ . ١٧ ؛ ٨٢ ، ١٣ ؛ ١٠٩ ، ١٨

لفظ كلى ٤٦ . ١٠ — nomen universale

اللفظ الذاتى ٤٤ . ٥ — dictio substantialis

اللفظ الذاتى ٣٠ ، ١٥ ، ١٧ ؛ ٣١ ، ٣ — verbum substantiale

» ٤٥ . ٤ — nomen substantiale

» ٣١ . ١٠ — verbum assentiale

اللفظ العرضى ٣٠ ، ١٦ — verbum accidentale

اللفظ الشخصى ٥٨ ، ١٥ — nomen singulare

اللفظ الجزئى ٢٧ ، ١٥ ، ١٧ ، ١٨ — verbum singulare

لفظ مشكك ١٠٦ ، ١٢ — nomen ambiguum

لفظ كلى ذاتى ٤٦ ، ٦ — nomen universale substantiale

» ٥٦ . ٧ — nomen commune substantiale

(م)

(ن)

صناعة المنطق ٢٠ ، ٩ ؛ ٢٢ ، ٨ ؛ ٢٣ ، ١ ، ٧ ، ١٦ doctrina logica

مبادئ المنطق ١٠ ، ٥ principia logices

نظر ١٦ ، ١٠ speculatio

نظر ٢٢ ، ١٣ ؛ ٢٣ ، ١١ ، ١٢ consideratio

نظرى (بحث) ١٦ ، ٣ speculativus

نظرى : انظر : برهان ، فلسفة

تناقض ١٦ ، ٧ (فلأنه لا تناقض بين القولين) oppositio

تناقض ١٩ ، ١ contradictio

نوع species

١٣ ، ٣ ؛ ١٤ ، ٤ ؛ ١٦ ، ١٠ ؛ ٣٨ ، ١٦ ، ١٧ ؛ ٣٩ ، ١ ،
٢ ، ٦ ، ١٧ ؛ ٤٥ ، ١٥ ؛ ٤٦ ، ٧ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٩ ؛ ٤٩ ، ١٤ ،
١٥ ؛ ٥٠ ، ٣ ، ٤ ، ٩ ؛ ٥١ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١٣ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ،
٥٢ ، ٢ ؛ ٥٣ ، ٩ ، ١٠ ، ١١* ، ١٢* ، ١٥ ؛ ٥٤ ، ١ ، ٧ ، ٨ ،
١٢ ؛ ٥٥ ، ٢ ، ٣ ، ٧—٩ ، ١٤—١٧ ؛ ٥٦ ، ٣ ، ٥ ، ٦ ، ٩—١٢
١٤ ، ١٦ ، ١٧ — ١٩ ، ٢٠ ؛ ٥٧ ، ٣ ، ٤ ، ٦ ، ١٤ ، ٨ ؛ ٥٨ ،
٣—٦ ، ١١ ، ١٤ ، ١٦ ، ١٨ ، ١٩ ؛ ٥٩ ، ٣—٥ ، ٨ ، ٩ ، ١٢ ،
١٥ ، ١٦ ، ١٨ ؛ ٦٠ ، ١ ، ٥ ، ٨ ، ٩ ، ١١ ، ١٣ ، ١٧ ؛ ٦١ ، ٢ ،
٨ ؛ ٦٢ ، ٣ ، ٤ ، ٧—١٤ ؛ ٦٣ ، ٢—٦ ، ١١ ، ١٣* ، ١٥ ، ١٧ ؛
٦٤ ، ١ ، ٥ ؛ ٦٥ ، ٧ ، ١٠ ؛ ٦٧ ، ٨ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٨ ؛ ٦٨ ،
١ ، ٥ ؛ ٧٠ ، ١ ، ٩ ، ١١ ؛ ٧١ ، ١ ، ٧ ، ١٢ ، ١٧ ؛ ٧٢ ، ٣ ،
٤ ، ٦ ، ٧ ، ١١ ؛ ٧٤ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ١١ — ١٣ ، ١٥ ؛ ٧٥ ،
٩ ؛ ٧٦ ، ١٠ ، ١١ ، ١٣ ، ١٩ ؛ ٧٧ ، ١٠—١٣ ، ١٩ ، ٧٨ ، ٥ ،
٧* ، ٨ ، ١١ ، ١٧ ، ١٨ ؛ ٧٩ ، ١ ، ٤ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٩ ؛ ٨٠ ،
٣—٦ ، ١١ ، ١٢ ، ١٤ ؛ ٨٢ ، ١٢ ؛ ٨٣ ، ٥ ، ٧ ، ٩ ، ١٣ ؛ ٨٤ ،
١ ، ٣ ، ٦ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٦ ، ١٧ ، ٢٢ ؛ ٨٥ ، ١ ، ٣ ، ٧ ،
١٦ ؛ ٨٦ ، ٨ ؛ ٨٧ ، ١٢ ، ١٤ ، ١٧ ؛ ٩٢ ، ١ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ،
٩ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٧ ، ١٩ ؛ ٩٣ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٧ ؛ ٩٦ ، ١٩ ؛ ٩٧ ،

١٨ ؛ ٩٨ ، ٥ ، ٧ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٨ ، ١٩ ؛ ٩٩ ، ٣ ،
٤ ، ٦ ، ٨ ، ١٠ ، ١٤ ، ١٦ ، ١٧ ؛ ١٠٠ ، ٢ ، ٤ ، ٢٠ ؛ ١٠١ ،
٣ ، ٤ ، ١٠ ، ١٦ ، ١٨ ؛ ١٠٢ ، ٢ ، ١٦ ، ١٨ ، ١٩ ؛ ١٠٣ ، ١ ،
٣ ، ٤ ، ١٠ ، ١٣ ، ١٦ ، ١٨ ؛ ١٠٤ ، ١ ، ٣ ، ٥ ، ٧ ، ٩ ، ١٠ ،
١٤ ، ١٥ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٠ ؛ ١٠٥ ، ٢ ، ٦ ، ٧ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٣ ،
١٩ ، ٢٠ ؛ ١٠٦ ، ٢٠ ؛ ١٠٧ ، ٧ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧* ؛
١٠٨ ، ٢ ، ٤ ، ٦ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢١ ؛ ١٠٩ ، ١ ، ١٩ ،
٢١ ؛ ١١٠ ، ١ ، ٣ ، ٥ ، ١٦ ، ١٩ ؛ ١١١ ، ٧ ، ٨ ، ١١ ، ١٢ ،
١٤ ؛ ١١٢ ، ١ ، ٢ ، ٣

نوع أخير — species specialissima

٦٢ ، ١٣ ؛ ٨٠ ، ٦ ؛ ٨٣ ، ١١ ؛ ٨٤ ، ١ ، ٣ ، ٤

نوع سافل ٦٢ ، ١٣ ، ؛ ٦٣ ، ٩ ، ١٢ — species infima

» — species specialissima

١٠٣ ، ١٨ ؛ ١٠٧ ، ١٣ ، ١٨ ، ١٩

نوع عال ٦٢ ، ١٤ ؛ ٦٣ ، ٩ — species suprema

» ١٠٨ ، ١ — species superiora

نوع متوسط — species media

٦٢ ، ١٤ ؛ ٦٣ ، ٢ ، ١٠ ؛ ٨٣ ، ١١ ؛ ٨٤ ، ٣

نوع الأنواع — species specialissima

٥٥ ، ١* ، ٨ ، ١٥ ؛ ٥٦ ، ٢ ، ٣ ، ١٩ ؛ ٦٠ ، ١٣ ؛ ٦٣ ،
٢ ، ١٢ ، ١٧ ، ١٨ ؛ ٦٤ ، ٥

النوع المنطق ٥٤ ، ٨ ، ٩ ، ١٤ — species logica

النوع المطلق ١٠٣ ، ١٩ — species absolute

نوع أنواع ٩٩ ، ١٥ — species specierum

أنواع الأنواع ٧٠ ، ٤ ، ٦ ، ٧	species specierum
الأنواع القريبة ٩٢ ، ٦ ، ٨	„ propinquae
» » ٧٨ ، ٥	„ de speciebus quas continent
نوعية ١٣ ، ٣ ؛ ١٤ ، ١	speciales
النوعية ٧٢ ، ٧	species
النوعية	specialitas

٥٥ ، ١٩ ؛ ٥٦ ، ٢ ، ١٥ ، ١٦ ؛ ٥٧ ، ١٦ ؛ ٦٣ ، ١٥ ؛ ٧١ ،
٦ ، ١٧ ؛ ١٠١ ، ١٩

مادة نوعية ١٣ ، ٣ ؛ ١٤ ، ٢	materia specialis

(ه)

ماهو	quid

٢٤ ، ١١ ؛ ٤٤ ، ١٤ ، ١٥ ؛ ٤٥ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ؛ ٤٦ ، ٢ ؛
٩٦ ، ٥

ف جواب ماهو	praedicatur in quid

٥٠ ، ١١ ؛ ٥٥ ، ٦ ، ١٤ ؛ ٥٦ ، ١٢ ؛ ٥٧ ، ١٦ ، ١٩ ، ٢٠ ؛
٥٨ ، ١ ، ٣ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٦ ؛ ٥٩ ، ١١ ؛ ٦٠ ، ١٠ ، ١٢ ؛ ٩٤ ،
١٥ ، ١٨ ؛ ٩٥ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٨ ؛ ٩٦ ، ١ ، ٣ ، ٤ ، ١٣

ف جواب ماهو ٥٠ ، ٣	in quod quid
» » » ٥٠ ، ١ ؛ ٥٣ ، ١٤	per quid
» » » ٤٧ ، ٩	in eo quod quid
» » » ٤٩ ، ٩	in eo quod est
ف طريق ماهو ٩٥ ، ١٣	quasi in quid
من طريق ماهو ٩٥ ، ١٩ ؛ ٩٦ ، ٢	quasi in quid

(هـ)

(و)

صحة التوهم ٢٨ ، ٤	in vera cpin'one
وجودا وتوهما ١٠٨ ، ١٨	in esse intellecto
توهم ١٣ ، ١٧	intelligatur
توهم ٣١ ، ١٨ ؛ ٣٢ ، ١	putabitur
توهم ٣٦ ، ٩ ، ١٢	opinari

(ى)

يقين } انظر : تصديق
يقارب اليقين }

تم طبع هذا الكتاب فى يوم الخميس ١٨ جمادى الأولى سنة ١٣٧١
الموافق ١٤ فبراير سنة ١٩٥٢

مدير المطبعة الأميرية
حسن على كليوه

المطبعة الأميرية ٢١٣٧-١٩٥٠-١٥٠٠٠

Achevé d'Imprimer
sur les presses de
L'Imprimerie Nationale. Le Caire.
Le Directeur,
Hassan Ali Kleiwa.

Imp. Nationale 2187-1950-1.500 ex.

comme en politique, les partis se sont multipliés, chaque école ayant ses partisans et ses adversaires. Aussi voit-on souvent apparaître certains noms qui ne nous disent plus rien et c'est en vain que nous les cherchons dans les livres de biographies arabes, pourtant si nombreux et si variés.

Nous avons voulu également signaler en appendice certains textes qui ont joué un rôle dans l'histoire de la transmission de la pensée philosophique et que nous retrouvons plus ou moins modifiés dans le texte avicennien. Il était intéressant de retrouver leur forme originale et d'en déterminer les influences. Ceux qui ont fréquenté les auteurs arabes savent combien il est difficile parfois de retrouver la source de leurs citations, car ces auteurs citent souvent de mémoire et se contentent d'un vague "on a dit que". Aussi nous sommes-nous limités aux textes sûrement identifiables pour éviter les hypothèses gratuites.

Nous avons voulu enfin recueillir les vocables scientifiques les plus caractéristiques de chaque partie publiée. Nous leur avons adjoint le correspondant latin, quant il existait dans la traduction médiévale signalée plus haut. Le vocabulaire technique n'est arrivé à Avicenne qu'après une longue période d'usage et de polissage qui lui ont donné une physionomie bien déterminée après deux siècles de tâtonement. Depuis il n'a guère subi de changement substantiel. Aussi il semble qu'on peut tirer grand profit de ce vocabulaire pour le choix des termes scientifiques modernes en langue arabe.

Le Caire, juin 1951.

3.—*Les Introductions au texte.*

Les auteurs anciens et modernes ont étudié certaines parties du *Shifā'*, les traduisant, les expliquant, en tirant certaines théories. Nous pouvons cependant affirmer que ce livre n'a pas encore été l'objet d'études dignes de son importance. Le temps est venu de le commenter, de présenter ses idées sous une forme accessible, de les discuter, d'en analyser les fondements, d'en déterminer les relations avec les doctrines précédentes, de suivre leur influence sur la pensée postérieure. Il n'y a pas de doute que l'édition critique du *Shifā'* contribuera grandement à ce travail d'analyse et de synthèse. Nous en avons fait nous-même l'expérience : nous nous sommes, en effet, occupé depuis longtemps de la logique du *Shifā'* en ne nous servant que d'un seul manuscrit, et voilà qu'aujourd'hui, à la lumière du texte nouvellement établi, la pensée de notre auteur nous apparaît autrement plus claire (1).

Aussi avons-nous pris soin dans l'Introduction de chacun des traités que nous publions d'en donner une analyse, dégageant les diverses articulations, soulignant les idées maîtresses, marquant, s'il y a lieu, l'apport original d'Avicenne. Nous ne prétendons nullement par là épuiser le sujet ou en faire une étude approfondie. Une telle étude a sa place ailleurs. Notre seul but est de signaler les points délicats qui méritent un examen spécial, parce qu'ils risquent d'échapper à ceux qui ne sont pas suffisamment informés de l'histoire de la pensée musulmane.

Nous avons pensé être utile, en adjoignant en appendice un index très brièvement commenté, des noms propres des personnes et des lieux qui se trouvent dans le texte. Les noms propres en arabe sont nombreux et variés. En science

(1) Madkour, *L'Organon*, pp. 19-20

le sens ou le style nous y forçait, en donnant en marge l'apparat critique qui indique les autres lectures. Pour plus de clarté, nous n'avons voulu ajouter à cet apparat aucune explication ou glose, sauf à de très rares endroits, où une explication de mots s'imposait.

Notre attachement à la méthode historique ne nous a pas cependant empêchés d'utiliser les différents signes de ponctuation : points, points-virgules, points d'exclamation, de suspension et d'interrogation, tirets, deux points, crochets, parenthèses, bien que cette ponctuation soit étrangère aux manuscrits arabes anciens. Mais comment ne pas répondre aux exigences du lecteur moderne qui désire un texte lisible en même temps que correct ? Surtout que la phrase d'Avicenne ne laisse pas d'être contournée, avec de nombreuses incidentes, et quelquefois d'une longueur démesurée. Souvent une virgule, un point-virgule ou un tiret suffisent à dissiper une obscurité et à éviter une méprise. Il y a dans l'emploi de ces signes un choix semblable à celui dont on a besoin pour déterminer la variante idoine.

Par contre, pour les titres, les sous-titres, et les subdivisions de l'ouvrage, nous n'avons eu besoin d'aucun choix personnel : l'auteur lui-même a admirablement divisé son texte comme nous l'avons signalé plus haut. Souvent d'ailleurs les copistes ont pris soin de marquer par une encre différente ou des caractères plus grands les titres de ces divisions (1). Nous nous en sommes tenu, pour l'essentiel, au texte. Ici ou là cependant, quelques titres (placés entre crochets) ont été ajoutés pour souligner certaines divisions (2).

---

(1) Madkour, *Introduction à Al Madkhal*, p. 69.
(2) Ibn Sinâ, *Al Madkhal*, p. 9.

que nous donnons en appendice à notre édition. Dans ce lexique on voit comment les Latins ont essayé de traduire les termes arabes, ce qui pourra nous aider à établir notre langage philosophique moderne. Le texte latin qui nous a servi de base est celui qui a été établi par Mlle d'Alverny et dont elle compte donner une édition critique.

2.—*Le Texte choisi.*

Pour établir un texte critique, on peut soit prendre un manuscrit comme base et indiquer en marge les variantes, soit reconstituer d'après les différents manuscrits un texte qu'on estime être le plus conforme à la pensée et au langage de l'auteur. C'est ce que nous avons adopté et appelé la méthode du " texte choisi ". Elle laisse évidemment plus de liberté dans le choix de la variante considérée comme la meilleure, mais elle suppose une connaissance philosophique du texte, un sens des nuances, et aboutit en définitive à un texte plus précis.

Dans cet effort de reconstitution nous nous sommes gardés de toucher, en quoi que ce soit, au texte, quand tous les manuscrits étaient d'accord pour en donner une lecture déterminée. Nous n'avons fait appel à un choix que lorsqu'il y avait désaccord entre eux. Notre choix était d'ailleurs guidé par différentes considérations : la cohérence du sens, le style d'Avicenne et sa terminologie, le témoignage des lieux parallèles dans les autres écrits, la supériorité d'un manuscrit sur un autre. Toutes choses égales d'ailleurs, nous avons donné la préférence aux lectures du manuscrit considéré comme le meilleur. De cette manière nous avons allié la méthode historique à la méthode comparative : nous avons respecté les textes les plus anciens, quand ils étaient clairs et corrects, nous avons établi des comparaisons chaque fois que

sommes rendus compte que les manuscrits dont nous disposions pouvaient donner un texte convenable. Certains de ces manuscrits garderont probablement leur valeur pour l'édition de l'ouvrage entier, d'autres ne serviront que pour certaines parties.

Les copistes de ces manuscrits sont nombreux et de valeur inégale. Les uns sont des professionnels, les autres des amateurs; les uns de simples scribes, les autres des connaisseurs qui comprennent ce qu'ils écrivent, le commentent et le discutent [1]. De même les écritures sont différentes : vieux naskhi plus ou moins calligraphié, ou moderne, appelé ta'lîq subissant fortement l'influence persane. Les unes sont parfaitement lisibles, les autres le sont à peine [2]. Tous ces éléments peuvent permettre d'établir des comparaisons et de classer les manuscrits selon la provenance et l'âge, surtout si l'on tient compte du fait que chaque époque a son genre d'écriture. Sans compter que certains d'entre eux portent dans leur colophon la date exacte à laquelle ils ont été écrits.

Nous ne sommes pas contentés des manuscrits arabes ; nous avons voulu leur joindre les traductions étrangères anciennes. La seule qui puisse rendre quelque service, c'est la traduction latine médiévale. Nous l'avons utilisée dans la mesure du possible. Elle représente une traduction littérale et par ce fait même est très fidèle au texte arabe qu'elle rend exactement [3]. Quoiqu'il en soit, son ancienneté est manifeste : elle a dû être traduite sur des manuscrits arabes du temps d'Avicenne ou tout au plus de la première génération qui le suit. D'où son importance. Nous nous en sommes surtout servis pour le lexique des termes techniques arabes

---

(1) MADKOUR *Introduction à Al-Madkhal*, p. 69.
(2) *Ibid*, p. 70.
(3) *Ibid*, p. 71.

Les manuscrits connus du *Shifā'*, sont nombreux et variés. Ils atteignent à peu près la centaine, les uns contenant tout le livre (une dizaine environ), la plupart une partie seulement [1]. Ces manuscrits sont dispersés dans les quatre coins du monde : au Caire, à Istambul, à Téhéran, à Londres, à Paris, à Leyde, à Berlin, etc. [2]. Comme il serait souhaitable de les voir tous groupés en un même lieu : on pourrait alors juger de leur valeur autrement que sur la description, parfois bien vague, des catalogues.

Il est évident que l'établissement d'un texte doit surtout se baser sur des manuscrits lisibles et corrects. Bien souvent dans ce domaine un bon manuscrit peut suppléer à beaucoup d'autres. Mais pour l'avoir, il faut comparer d'abord les différents manuscrits, en faire une sélection. Nous n'en sommes pas encore là. Pour commencer nous avons essayé de nous procurer le plus de manuscrits possibles. Cela n'est pas allé d'ailleurs sans difficultés et a demandé un certain temps. Nous comptons poursuivre ce travail d'acquisition. Nous n'avons donc pas eu la possibilité de faire un choix parmi les différents manuscrits : nous avons dû nous contenter de ce que nous avions sous la main. Bien entendu seulement pour la première partie à éditer. Nous espérons à l'avenir disposer d'un plus grand nombre de manuscrits et pouvoir alors en établir un choix judicieux, basé autant que possible sur leur répartition en familles.

C'est pourquoi nous prendrons soin au début de chaque partie d'indiquer les manuscrits utilisés, de les décrire soigneusement, de les comparer en essayant, si c'est possible, de déterminer leurs rapports de filiation. De toute façon, nous n'avons commencé notre édition que lorsque nous nous

---

(1) ANAWATI *Essai*, pp. 69-78

(2) *Ibid.*

à la Renaissance souhaitée de la philosophie d'Avicenne et un instrument adéquat pour qui voudra publier l'une quelconque de ses œuvres.

Pour participer à cette renaissance, le Ministère de l'Instruction Publique du Gouvernement Egyptien décida de faire une édition critique du *Shifā'*. Il constitua, à cet effet, un comité spécial chargé de tracer la méthode de travail et d'en assurer la réalisation [1]. L'édition d'un tel ouvrage demande beaucoup d'efforts et un temps considérable. Pour y parvenir, il faut fixer d'avance les moyens et tracer les grandes lignes du travail. Le Comité d'Avicenne, après un assez long examen, en arriva aux deux principes suivants : grouper le plus grand nombre de manuscrits du *Shifā'*, établir un texte choisi basé sur une étude comparative de ces manuscrits.

1.—*Recueil des Manuscrits.*

Depuis longtemps nous souhaitions la publication du *Shifā'* [2]. En effet la seule édition dont nous disposions, celle de Téhéran (1303 de l'Hégire), était défectueuse et incomplète. Défectueuse, parce qu'elle ne suivait aucun principe de la critique et contenait d'innombrables fautes. Incomplète, parce qu'elle omet entièrement deux parties du *Shifā'* sur quatres : la logique et les Mathématiques, soit plus de la moitié de l'ouvrage. Les deux parties éditées elles-mêmes, la Physique et la Métaphysique, présentent des lacunes. Aussi cette édition ne peut compter, d'un point de vue scientifique, tout au plus que comme un manuscrit, incomplet d'ailleurs, car beaucoup de manuscrits que nous possédons sont autrement plus clairs et plus exacts.

---

(1) Cet arrêté parut au milieu de 1940. Le comité fut formé des personnes suivantes : (1) Dr. Ibrahim Madkour ; (2) R.P Anawati (3) Dr. Mohamed Abd el Hadi Abu Rida ; (4) M. Mahmoud al Khodeiri ; (5) Dr Ahmed Fouad al Ahwâni. Le Dr. Taha Bey Hussein (actuellement S.E. Taha Hussein Pacha, Ministre de l'Instruction Publique) était chargé de présider le comité. Par la suite deux autres membres furent adjoints ; (6) Le Dr. Mohamed Youssef Moussa et (7) le Dr 'Abdel Rahmān Badawi.

(2) Madkour, *l'Organon*, p. 20.

Baghdad et Téhéran se préparent, à leur tour à célébrer notre philosophe en un grand Festival au printemps prochain. Dans les grandes capitales du Moyen-Orient, se sont formés déjà des centres d'études qui cherchent à découvrir les écrits avicenniens et à établir leur texte (1).

Dans cet ensemble de travaux, il est juste de reconnaître à la Direction Culturelle de la Ligue Arabe le mérite d'avoir lancé le premier appel, dirigé et harmonisé par la suite les efforts déployés. C'est elle, en effet, qui sert de trait-d'union entre les centres précédents pour la répartition des travaux. Elle chercha depuis deux ans à recueillir les manuscrits d'Avicenne se trouvant dans les bibliothèques orientales et occidentales. Elle envoya, à cet effet, une mission en Espagne, une autre en Iran, une troisième en Turquie où se trouve près de 1500 manuscrits d'Avicenne. Elle finit par avoir une bonne partie de ces manuscrits, susceptible déjà d'être le point de départ de nombreux travaux (2). Souhaitons qu'elle puisse avoir bientôt, dans son Centre du Caire, l'ensemble de l'œuvre avicennienne.

La mission envoyée à Istambul eut en particulier un rôle important dans la réalisation de cette tâche dont s'occupait le P. Anawati depuis déjà quelques années : il s'agissait de donner une liste exhaustive des manuscrits avicenniens, se trouvant dans le monde (3). Le R.P. put mener à bonne fin la tâche qu'il s'était assignée, grâce à son voyage à Istambul avec la mission. Les résultats furent consignés dans un ouvrage intitulé *Essai de Bibliographie Avicennienne*, et édité par la Direction Culturelle de la Ligue Arabe elle-même. Cet ouvrage est, sans contestations possibles, un préambule nécessaire

(1) Par exemple le comité de Syrie qui étudie les problèmes psychologiques chez Avicenne, le comité d'Iran qui édite ses œuvres écrites en persan.

(2) Le nombre de ces manuscrits s'élève à 180. D'autres manuscrits seront photographiés (Cf. ANAWATI, *Essai*, pp. 416–420).

(3) *Ibid*, p. 13.

une à une. Parmi ces adversaires il faut signaler Guillaume d'Auvergne et Thomas d'Aquin (1). Cette divergence entre ces penseurs montre à quel point le *Shifā'* avait pénétré dans les milieux intellectuels latins, à l'apogée de la scolastique.

B.—MÉTHODE SUIVIE DANS L'ÉDITION

La décision prise par la Direction Culturelle de la Ligue Arabe de célébrer le millénaire d'Avicenne fut le point de départ de nombreuses initiatives (2). Des Groupes et individus se sont empressés d'y participer, chacun à sa manière. On a donné des conférences, publié des articles dans les grandes revues, et organisé une semaine à la Radio Diffusion de Paris(3).

---

(1) FOREST, *La Structure Métaphysique du Concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1931, pp. 331–360.

(2) L'Arrêté de la Ligue Arabe parut au début de 1949. Avicenne d'après les sources dignes de foi, est né en 370 de l'H. L'année courante (1370 de l'H.) est donc bien l'année du millénaire. Elle se termine en octobre 1951. Aussi avait-il été prévu que les fêtes du millénaire auraient lieu à Baghdad avant cette date. Mais elles ont été renvoyées au mois d'avril 1952 pour les rapprocher du millénaire célébré par l'Iran, et pour certaines considérations climatériques.

(3) Parmi ces cérémonies, mentionnons la semaine de conférences organisée par l'Université de Cambridge en février–mars 1951. Les conférences suivantes ont été données :

(1) Arberry Avicenna's Life and Times.
(2) Teicher, Avicenna's Place in arabian Philosophy.
(3) Wickens, Aspects of Avicenna's Writings.
(4) Rosenthal, Avicenna's influence on jewish Thought.
(5) Crombie, Avicenna's influence on the mediaeval scientific tradition.
(6) Foster, Avicenna and western Thought in the 13th century

De même la Radio-Diffusion Française organisa, pour sa section arabe, une semaine d'Avicenne avec les émissions suivantes (en mars 1951) :

(1) Causerie liminaire, par S. E. le Dr. Taha Hussein.
(2) La vie d'Avicenne par Ben Yahya.
(3) La personnalité d'Avicenne par Mlle Goichon.
(4) Avicenne et la femme, par Ahmed al Wazir.
(5) Avicenne entre le péripatétisme et le mysticisme par Jabbour Abdel Nour.
(6) Avicenne et l'Occident médiéval par Mlle M. Th. d'Alverny.
(7) Avicenne et la connaissance de Dieu des universels et des particuliers par Ahmad Sawaf.
(8) La connaissance mystique de Dieu par Louis Gardet.
(9) Fin de la semaine d'Avicenne, par M. Louis Massignon.

Enfin la " Société Egyptienne pour l'histoire des Sciences " a donné à la Salle de la Société Royale de Géographie au Caire une série de causeries en arabe en mai 1951 (une séance). Voici les sujets traités :

(1) Influence d'Avicenne sur la renaissance scientifique en Europe par Mlle M.Th. d'Alverny.
(2) Les œuvres d'Avicenne par Moursi Qandil Bey.
(3) Quelques considérations sur le Canon d'Avicenne par Kamel Hussein Bey.
(4) La tendance sensualiste dans la théorie de la connaissance chez Avicenne par Moustafa Nazif Bey.
(5) Avicenne et l'alchimie par Ibrahim Madkour.
(6) Les idées d'Avicenne sur la géologie par Saṭi' al-Ḥousari.
(7) Avicenne et la biologie par Bannouna.

Quant à sa philosophie, elle est représentée chez les Latins par l'Isagoge, la seule partie de sa Logique qui fut traduite, par le *de Anima*, compté parmi les traités de la Physique, et par la Métaphysique dans son entier. L'Isagoge joua un rôle dans le fameux problème des universaux si débattu au moyen-âge latin. Le *de Anima* et la Métaphysique furent le point de départ d'importantes études philosophiques au XIIIe siècle [1]. Nous ne pensons pas que, parmi les écrits philosophiques d'Avicenne, il y ait eu à cette époque un livre d'une aussi grande influence que le *de Anima*. Cela tient à ce qu'il traite des problèmes qui étaient au cœur même de la philosophie scolastique. Avicenne y étudiait en effet la nature de l'âme et son immortalité, y expliquait les deux aspects de la connaissance : sensible et illuminative. Autant de problèmes qui se rencontraient avec certaines idées répandues ce moment-là chez les penseurs chrétiens sous le patronnage de saint Augustin et du Pseudo Denys l'Aréopagite [2]. De plus la Métaphysique avicennienne exposait la création du monde, la nature de Dieu et son rapport avec les créatures. Elle essayait donc d'établir l'accord entre les données de la Révélation et les exigences de la raison. Elle touchait ainsi aux plus graves questions qui agitaient la Faculté de Théologie de l'Université de Paris au XIIIe siècle [3]

C'est ainsi que prirent naissance l'augustinisme avicennisant et l'avicennisme latin dont l'influence fut si manifeste au XIIIe siècle [4]. On ne se contentait pas de rapporter les idées d'Avicenne et de mentionner son nom : des penseurs se faisaient ses disciples, tels que Roger Bacon et Albert le Grand. Il eut également des contradicteurs qui craignaient son influence sur les philosophes et les théologiens ; ils se mirent à discuter ses idées d'une façon serrée, essayant de les réfuter

---

(1) Madkour, *l'Organon*, pp. 148–155.

(2) Rohmer, *Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme* dans *Arch. d'hist. doct. et lit. du moyen-âge*, 1927, pp. 73–77.

(3) Madkour, *Fil-Falsafa l-islâmiyya*, pp. 247–248 ; de Vaux, *L'Avicennisme latin*, pp. 21–80.

(4) M le Professeur Gilson a écrit quatre remarquables articles, où il établit l'existence de cet augustinisme avicennisant :

(1) Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin (*Archives* 1926).

(2) Avicenne et le point de départ de Duns Scot (*Ibid* 1927).

(3) Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant (*Ibid* 1930).

(4) Roger Marston : un cas de l'augustinisme avicennisant (*Ibid*, 1933).

En particulier la cinquième partie consacrée aux Minéraux et aux influences astrales joua un grand rôle. Avicenne y condamne les prétentions des alchimistes, fort répandues à cette époque, de pouvoir transmuter les métaux vils en métaux nobles. Cette condamnation fut prise en considération par Albert le Grand et Roger Bacon (1). Concernant la rotondité de la terre, l'auteur du *Shifā'* adopte l'opinion ancienne et la transmet ainsi au moyen âge, préparant de la sorte la voie à Copernic et Galilée. Enfin la manière dont il explique la formation (2) des montagnes et des rochers fut à la base de la théorie des volcans donnée au XVIIe siècle.

Et tout cela est accompagné d'observations personnelles, sagaces, et étayé de faits qu'il a lui-même expérimentés. Il n'y a là rien d'étonnant, car Ibn Sīnā n'était pas seulement théoricien et philosophe, mais aussi médecin et savant. Pour expérimenter les médicaments et diagnostiquer les maladies, il a posé quelques règles qui ont sans doute contribué à établir la méthode expérimentale moderne (3). Il faut, dit-il, examiner le médicament dans des maladies opposées, constater son efficacité dans des cas nombreux, faire varier sa dose, suivant l'état de la maladie, et l'appliquer non seulement à l'animal mais aussi à l'homme (4). Pour diagnostiquer une maladie, on doit observer ses divers symptômes, tout en remarquant que, parmi eux, certains sont réels, d'autres apparents, les uns durables, les autres passagers, certains désignant la nature de la maladie, d'autres son origine. Au moyen des divers sens : toucher, ouïe, vue, odorat, et goût, on peut découvrir ces symptômes (5). C'est à cette expérimentation médicale qu'Avicenne est redevable de sa tendance expérimentale si évidente dans ses études physiques.

(1) Madkour, *Ibn Sīnā et l'alchimie* dans *Revue du Caire*, juin 1951.
(2) Crombie art. cit.
(3) *Ibid.*
(4) *Al-Qanūn fīl Tibb* éd. de Rome 1593, p. 110.
(5) *Ibid* pp. 30–39.

et on dut, contrairement à l'habitude, renoncer à passer par l'intermédiaire de la version hébraïque. On traduisit littéralement de l'arabe au castillan et du castillan au latin (1). Gundissalinus entreprit ce travail en s'aidant d'un Juif qui possédait bien l'arabe, et connaissait le castillan. Le *de Anima*, la première partie de la Logique (l'Isagoge), et la Métaphysique furent traduits de cette manière. Pendant la même période, on traduisit également les deux premiers livres, de la Physique (2).

Dans une seconde étape, la Physique fut presque entièrement terminée ; on traduisit, en effet, les 3e, 4e et 5e livres, ainsi que le 8e qui est le dernier (3). De cela il ressort que des quatre Sommes du *Shifā'* les Latins connurent : toute la quatrième (*i.e.* la Métaphysique), toute la deuxième (*i.e.* la physique) sauf la Botanique ; la seule Introduction de la première (Isagoge de la Logique). Quant à la troisième Somme, elle fut entièrement négligée (4). Il est très probable que les Latins traduisaient ce qui leur tombait sous la main ; on en pourrait conclure que les parties non traduites n'ont pas dû leur parvenir.

Quoi qu'il en soit du sort de ces dernières, les traités traduits ont suffi pour donner à Avicenne sa physionomie scientifique et philosophique, bien plus pour caractériser d'une manière exacte sa méthode. Ce qui ne manqua pas de marquer profondément la pensée médiévale latine. Les traités physiques du *Shifā'* suscitèrent un certain nombre d'idées et de théories scientifiques qui ne furent certainement pas étrangères au mouvement de la Renaissance en Europe.

---

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

(4) Nous laissons de côté la traduction faite par Hermann l'Allemand du livre de la Rhétorique (une des parties de la Logique). C'est un texte court qui devait servir à illustrer le commentaire d'Averroès à la *Rhétorique* d'Aristote.

En bref le *Shifā'* a continué à être étudié, directement ou indirectement, dans les mosquées jusqu'aujourd'hui.

10.—*Influence sur le monde latin.*

L'influence du *Shifā'* ne s'est pas arrêtée à l'Orient, mais s'est étendue jusqu'à l'Occident. Ce fut un des premiers livres arabes à être traduit en latin, un siècle à peine après la mort de son auteur. Dès qu'il fut traduit, il s'étendit rapidement dans les principaux centres intellectuels de l'Europe : le nombre de manuscrits qui contiennent l'une ou l'autre de ses parties s'élève à une cinquantaine. Le succès du livre fut si évident que certains historiens contemporains de la philosophie scolastique ont pu parler d'un courant d'avicennisme latin parallèle à l'averroïsme latin du XIII^e^ siècle [1].

Cette traduction se fit en deux étapes. La première, assez tôt, commença au troisième quart du XII^e^ siècle. La seconde la suivit après un intervalle de cent ans. Il semble que les Occidentaux furent attirés d'abord par l'Avicenne savant et, par lui, connurent l'Avicenne philosophe. Sa médecine attira en effet d'abord leur attention, et ils traduisirent entièrement le " Canon ". Puis ils s'intéressèrent à l'astronomie et à l'astrologie ; ils se mirent à étudier la Physique du *Shifā'* [2]. C'est en Espagne que les penseurs chrétiens trouvaient ces matériaux de l'héritage oriental ; aussi à mesure que leurs compatriotes reconquéraient le pays, l'apport de cet héritage se fit plus grand. Tolède qui, vingt-cinq ans auparavant, était encore une ville musulmane, vit la première traduction latine du *Shifā'*.

Ce ne fut pas une entreprise facile que de traduire cette immense encyclopédie : le livre n'était pas exempt d'obscurités

(1) Par exemple : MANDONNET, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle*, Louvain 1908 ; R. DE VAUX, *l'Avicennisme latin aux confins des XIIe- XIIIe siècles*, Paris 1934.

(2) CROMBIE, art. cit. ; D'ALVERNY, art. cit.

et des explications qui ressemblent en tous points à celles que mentionne Avicenne dans son *Shifā'* pour déterminer l'objet de la Logique (1). De même Ijī consacre un chapitre entier de son traité à l'étude des causes : il montre leur division, le rapport entre cause et effet, la différence entre la cause, sa partie et sa condition, se faisant ainsi l'écho de l'enseignement d'Avicenne sur ces points, que l'on trouve dans la Physique du *Shifā'* (2). A son tour, l'auteur des *Maqāṣid* étudie dans un long chapitre le mouvement, suivant de très près le deuxième chapitre de la physique du *Shifā'* (3). Nous sommes persuadé que l'édition critique de ce dernier permettra de multiplier ces exemples.

Par contre en Logique la tendance fut de tout abréger. Cela donna lieu à des ouvrages comme l'*Isagoge* d'Abharī, la *Shamsiyya* de Qazwīnī, et le *Sullam* d'Akhḍarî, qui ont dominé l'enseignement de la Logique en Terre d'Islām, durant les six derniers siècles (4). Nous trouvons cependant dans cette période un livre, découvert assez récemment, qui rappelle la clarté et l'étendue de la logique du *Shifā'* (5). Nous voulons parler des *Baṣā'ir al-naṣīriyya.* L'auteur a pris soin de faire remonter certaines de ses idées à Ibn Sīnā qu'il se plaît à appeller le " meilleur des modernes " (6).

---

(1) Al-Nasafī, *al-ʿAqā'id* (avec commentaires de Taftāzānī, Khayyālī, 'Abd al-Ḥakīm et al-'Iṣām), Le Caire 1913, pp. 70-76 ; Ibn Sīnā, *al-Madkhal*, pp. 10-22.

(2) Al-Ijī, *al-Mawāqif*, Constantinople 1286 H. (Ve marṣad du IIe mawqif); Ibn Sīnā, *al-Shifā'*, t. 1, pp. 20-33.

(3) Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī, *al-Maqāṣid*, éd. de Constantinople, t. 1, pp. 250-279 ; Ibn Sīnā, *al-Shifā'*, t. 1, pp. 34-49.

(4) Madkour, *L'Organon*, pp. 243-245.

(5) Le sheikh Muḥammad 'Abduh découvrit ce livre lors de son séjour à Beyrouth en 1304 de l'H. Une douzaine d'années après, il était inscrit au programme de l'Azhar. Il a été imprimé à l'Imprimerie Nationale au Caire en 1898. Son auteur est 'Omar b. Sahlān al-Sāwī (Ve s. de l'H.). Il le dédia (d'où le titre) à Naṣīr al-Dīn Maḥmūd b. 'Abd al-Malik b. abī Tawba, notable et juriste de Merv. (Subkī. *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyya*, Le Caire, 1324 H., t. 4, p. 308). Cf. également *Islamic Culture* VI (1928), pp. 502 et sq.

(6) Al-Sāwī, *Al-Baṣā'ir al-Naṣīriyya*, pp. 28 et 68. Il n'y a là rien d'étonnant ! Al-Sāwī faisait des copies du *Shifā'* et les revendait à des prix élevés gagnant ainsi sa vie.

trouvaient pas dans les deux autres livres. Dès qu'on approfondissait la recherche, on sentait le besoin de recourir à ses longues explications. Quand par exemple, Ghazālī, dans le *Tāhāfot al-Falāsifa*, et Shahrastānī, dans son *Nihāyat' al-Iqdām*, traitent avec quelques détails de la création du monde et de l'impossibilité de son éternité, ils attribuent à Ibn Sīnā des idées prises principalement du *Shifā'* (1).

Nous n'avons pas besoin de dire qu'Ibn Rochd reproduit souvent des extraits du *Shifā'* soit à l'appui de ses thèses soit pour contredire Avicenne, en mentionnant, expressément son nom (2). Nous ne parlons pas de Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī-qui est un des fidèles disciples de notre philosophe, malgré les deux siècles et demi qui le séparent de lui. Son attitude à l'égard de Fakhr al-Dīn al-Rāzī et la lutte qu'il engagea contre lui sont connues (3). De même l'importance du *Shifā'* n'a pas échappé à Ibn Khaldūn: il le signale à plusieurs reprises dans ses *Prolégomènes* (4).

En outre, trois traités ont dominé les études théologiques musulmanes pendant les derniers siècles à savoir : *al-'Aqā'id* de Nasafī, les *Mawāqif* de Ijī, et les *Maqāṣid* de Taftāzānī. L'examen de leur contenu et des commentaires qui en ont été faits permet de se rendre compte à quel point ils ont utilisé le *Shifā'*. Sans entrer dans le détail, signalons par exemple que l'auteur des *'Aqā'id* offre à ses commentateurs l'occasion de discuter de la représentation (*taṣawwor*) et de l'assentiment (*taṣdīq*), et alors ces derniers fournissent des données

---

(1) AL-GHAZĀLĪ, *Tahāfut al falāsifa*, Beyrouth, 1927, pp. 27-78, 79-132 ; AL SHAHRASTĀNĪ, *Nihāyat al-iqdām*, London, 1934, pp. 25-29, 33-35, 224-225. Il est assez curieux de constater que ces deux penseurs contemporains l'un et l'autre se rencontrent en de nombreux points sans s'être cependant connus à ce qu'il semble.

(2) NALLINO, art. cit.

(3) NAṢĪR AL-DĪN AL-ṬŪSĪ, *Sharḥ al-Ishārāt* (et en marge du commentaire de Rāzī) Le Caire 1325 ; QUṬB AL-DĪN AL-RĀZĪ. *al-Muhākamāt bayn al Imām wal-Naṣīr*, Le Caire 1290 H.

(4) IBN KHALDOUN, *Muqaddima*, Beyrouth, 1879, pp. 421, 424, 429.

9. *Influence dans le monde arabe.*

L'influence d'un livre donné est celle-là même de son auteur, elle s'insère dans l'ensemble de l'œuvre laissée par lui. A moins que ce livre ne jouisse d'un sort à part et n'ait une histoire propre. Or la philosophie d'Avicenne c'est la philosophie du monde arabe depuis le V[e] siècle de l'Hégire jusqu'au début du XIV[e] siècle : tous les auteurs, philosophes, théologiens ou mystiques, quelles que soient leurs tendances, y ont puisé. Bien plus, les études scientifiques elles-mêmes, durant tout ce temps, se sont appuyées sur elle, que ce soit la médecine ou la biologie, l'astronomie ou les mathématiques. Et l'on peut affirmer sans crainte qu'Avicenne est par excellence le Philosophe de l'Islam (1).

Il est vrai que l'attaque de Ghazālī contre la philosophie et les falāsifa a arrêté son élan et détourné de lui beaucoup d'esprits. Mais elle n'a pas pu supprimer son influence : on peut affirmer que la part de philosophie qui reste dans l'Islām lui est certainement due. L'Ecole philosophique d'Espagne, bien que postérieure à lui, n'a nullement empiété sur son influence en Orient, malgré le nombre relativement grand de ses représentants, leur valeur, en particulier Averroès qui a laissé une œuvre si abondante. Il semble que le sort de cette école ait été lié au sort même de l'Espagne : il n'est pas étonnant de voir l'influence d'Averroès s'exercer plutôt en Occident latin qu'en Orient (2).

Les livres d'Avicenne ont été étudiés après sa mort. Le *Najāt* et les *Ishārāt* connurent en particulier un grand succès, sans que pour autant l'attention fût détournée du *Shifā'* : on rencontrait dans ce dernier des détails abondants qui ne se

---

(1) Madkour, *Fil falsafa l-islāmiyya*, pp. 6–7, 188-189, 211-212.
(2) Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Paris 1925, pp. 30–42.

Quant à résumer le *Shifā'*, c'est Avicenne lui-même qui a pris soin de le faire dans le *Najāt*: celui-ci en est, en effet, comme nous l'avons signalé plus haut, un compendium fidèle, dont les chercheurs se sont la plupart du temps contentés (1). C'est pourquoi nous ne trouvons pas d'autres résumés du *Shifā'* à signaler, exception faite de quelques essais tentés dans les deux derniers siècles et qui restent inédits (2).

Le *Shifā'* a été traduit, en tout ou en partie, en diverses langues. Jadis il a été traduit en persan (3) et, en grande partie, en latin (4). Il semble bien qu'il n'a pas été traduit en syriaque ni en hébreu (5). A l'époque moderne certaines de ses parties ont été traduites : la Poétique en anglais (6), le traité de la musique en français (7) et des chapitres divers de la métaphysique, de la physique et de l'astronomie en allemand (8). Ces traductions n'ont pas manqué de susciter de nombreuses études et ont permis de déterminer l'influence du *Shifā'* dans divers domaines de la pensée.

---

(1) p. 10

(2) ANAWATI, *Essai*, p. 79, ; MUHAMMAD QĀZIM AL-ṬURAYḤI, *Ibn Sīnā*, al-Najaf 1949, p. 75.

(3) *Ibid.*

(4) Mlle D'ALVERNY, *Ibn Sīnā et l'Occident médiéval* dans *Avicenne*, Radio diffusion française, Paris, mars 1951 ; CROMBIE, *Avicenna's Influence on the mediaeval scientific tradition*, dans le Memorial of Avicenna de l'Université de Cambridge 1951.

(5) Brockelmann affirme à tort, en renvoyant à Baumstark, l'existence d'une traduction syriaque de quelques parties du *Shifā'* (Gesch. d. arab. Lit. Berlin 1902. Suppl. t. I, p 816) Le P. ANAWATI (*Essai*, p. 78) reproduit l'erreur de Brockelmann. En fait Baumstark (*Gesch der Syr. Lit.*, Bonn 1922, p. 317, No. 3) parle de *'Uyūn al ḥikma* non du *Shifā'*. Quant à la traduction hébraïque, Steinschneider affirme qu'on n'en connaît point, *Die heb. Uebers.*, p. 281-282. Là aussi la référence du P. ANAWATI (*Essai*, p. 78) doit être rectifiée.

(6) MARGOLIOUTH. *Analecta orientalia ad Poeticam aristoteleam*, London, 1887.

(7) D'ERLANGER, *Kitāb al Shifā*, *Mathématiques*, Ch. XII, in *La musique arabe*, II, Paris 1923.

(8) HORTEN, *Das Buch der Genesung der Seele*, XIII Teil enthaltend die Metaphysik und Theologie uebers. Halle 1907; WIEDEMANN, *Einleitung zu dem astronomischen Teil des K. al-Shifā'*, Erlangen 58 (1928).

bonne heure, et n'ont pas été sensiblement modifiées par la suite. Rien de plus caractéristique à cet égard, que ce qu'il nous rapporte dans son autobiographie, quand il nous dit : " Quand j'eus atteint dix-huit ans, j'avais déjà acquis toutes les sciences. A cette époque j'apprenais plutôt par cœur. Aujourd'hui ma pensée devient plus mûre. Cependant la science est toujours la même et je n'en ai rien acquis de nouveau depuis " (1).

8. *Commentaires et traductions.*

Si le temps n'a pas permis à Avicenne de commenter le *Shifā'*, comme il se l'était proposé, d'autres chercheurs s'en sont chargés (2), surtout à partir du Ve siècle de l'Hégire, époque à laquelle les résumés et les extraits d'une part, les gloses et les commentaires de l'autre, étaient devenus la méthode régnante dans les études islamiques.

De nombreux auteurs entreprirent de commenter le *Shifā'* ; le plus important d'entre eux est Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, mort au milieu du XIe siècle de l'Hégire, et qui était considéré comme un rénovateur des études avicenniennes. Son commentaire a été déjà publié en marge du *Shifā'* (3). Cependant la plupart de ces commentaires,— ou de ces gloses (*ḥawāshī*), comme on les appelle quelquefois, -- sont encore manuscrits et n'ont guère été utilisés jusqu'ici. Ce qui en a été imprimé ressemble plus a un commentaire verbal qu'à un examen objectif nouveau. Quoiqu'il en soit, une étude complète du *Shifā'* devra s'appuyer sur ces textes, dont la publication, à ce titre, s'impose.

---

(1) Qifṭī, *Ta'rīkh*, p. 416. Avicenne est revenu sur cette question, en confirmant son affirmation, dans le *Manṭiq al mashriqiyyīn*, p. 8.

(2) p. 20.

(3) *al-Shifā'*, éd de Téhéran

écrits avicenniens elles sont omises ou à peine mentionnées. Il n'y a pas, autant que nous le sachions, d'idée originale d'Avicenne qui ne se trouve exprimée dans le *Shifā'*. Aussi sommes-nous convaincu qu'on s'en rendra mieux compte, le jour où cet ouvrage sera convenablement édité. On n'a que trop commis d'erreurs à son sujet, en le jugeant précipitamment sans prendre la peine de le lire.

D'aucuns ont affirmé que la philosophie avicennienne a évolué, que le *Shifā'* ne la représente qu'à une étape déterminée, et que notre philosophe a professé par la suite d'autres idées (1). Mais nous avons montré précédemment qu'il est inexact de ranger le *Shifā'* parmi les œuvres de jeunesse d'Avicenne : il ne l'a achevé que vers la cinquantaine. Il n'y a pas lieu d'ailleurs d'établir chez lui des étapes de pensée. Si le livre des *Ishārāt*, le dernier de ses écrits, se distingue par sa partie mystique, il n'en reste pas moins que cette partie repose sur les théories de la prophétie et de "*l'intellectus sanctus*" qui sont traitées dans le *Shifā'* (2). Du reste cette mystique est antérieure aux deux livres.

Nous ne nions pas que la pensée d'un philosophe puisse évoluer. Mais il n'est pas nécessaire que cette évolution se transforme en révolution qui méconnaît tous les principes admis auparavant. Avicenne, en particulier, est un des penseurs dont les idées et les doctrines ont été établies d'assez

---

(1) Mlle Goichon a abordé le problème de l'évolution de la pensée avicennienne à plusieurs reprises : *L'évolution philosophique d'Avicenne*, dans *Revue. philos.*, juillet-sept. 1958 ; *Livre des directives et des remarques*, Paris 1950, p. 5 et sq. ; *La personnalité d'Ibn Sīnā* dans *Avicenne*, Radio-diffusion française, Paris 1951, mais elle ne présente aucun exemple vraiment frappant et ne fournit pas d'argument décisif. Ce qui est incontestable c'est que nous n'avons pas affaire à deux philosophies différentes dont l'une pourrait être appelée la philosophie de la jeunesse ou de la maturité et la seconde la philosophie de la vieillesse ou, en d'autres mots, la philosophie péripatéticienne et la philosophie orientale.

(2) *Shifā'*, t. 1, p. 258 ; t. 2, p. 277.

mieux. Il expose les problèmes philosophiques d'une façon détaillée, les analyse avec précision et y adjoint certaines sciences considérées à cette époque comme parties intégrantes de la philosophie (1). Nous y rencontrons des idées d'Aristote, de Platon, de Plotin, de Zénon et de Chrysippe (2), mais unifiées en un tout organique où se révèle précisément l'originalité d'Avicenne. Celle-ci paraît encore davantage, quand il se met à critiquer et à réfuter les idées des Anciens ou à les défendre.

Il discute par exemple une opinion de Théophraste se rapportant à l'application de la quantité au prédicat comme elle l'est au sujet. Cette discussion le classe parmi les logiciens modernes qui se sont opposés à la théorie de la quantification du prédicat soutenue par Hamilton au XIXe siècle (3). Il s'écarte franchement de Thémistius quand celui-ci déclare n'accepter que la première figure du syllogisme, et y réduit toutes les autres. Il se rallie au contraire à Maxime de Smyrne qui affirme que nous ne pouvons nous passer ni de la deuxième ni de la troisième figure, certaines démonstrations ne se faisant que par leur intermédiaire (4). Il nous rappelle ainsi ce que disait Lachelier, il y a quelque temps, des trois figures du syllogisme et de la fonction de chacune d'elle (5). Il excelle enfin à prouver l'existence de l'âme, en donnant plusieurs arguments, dont le plus célèbre est celui de " l'homme volant ", si proche du " *cogito* " cartésien (6).

Ces remarques et beaucoup d'autres semblables sont longuement exposées dans le *Shifā'*, alors que dans les autres

---

(1) p. 12 — 13.

(2) p. 18.

(3) MADKOUR, *L'Organon*, pp. 180-190.

(4) MADKOUR, *Ibid*, pp. 212-215; BADAWI, *Aristo 'Ind al 'Arab* pp. [illegible].

(5) LACHELIER, *Théorie du syllogisme*, dans Rev. philos, 1876, p. 485; *Etudes sur le syllogisme*, Paris 1907, pp. 75-76.

(6) MADKOUR, *Fil-falsafa l-islāmiyya*, pp. 177-194.

et Fārābī en ont posé les principes et rassemblé les éléments, c'est grâce à lui et à ses clairs exposés qu'elle a acquis sa forme définitive et s'est distinguée des autres philosophies.

Qu'il existe une philosophie musulmane, on ne peut plus le contester : elle n'est ni purement aristotélicienne ni purement platonicienne. C'est une philosophie distincte due à des circonstances spéciales et à un milieu propre à elle. Elle a subi l'influence des philosophies anciennes et elle a réagi à son tour sur elles, leur empruntant certains éléments, y ajoutant des éléments qui lui sont propres. Elle est devenue ainsi une étape *sui generis* de la pensée humaine (1).

Elle a abordé les grands problèmes de la philosophie, en leur donnant une solution originale. Elle s'est longuement arrêtée à l'étude de l'être, analysant l'un et le multiple, précisant leurs apports mutuels. Elle a approfondi le problème de la connaissance, distinguant entre l'âme et l'intellect, l'inné et l'acquis, le vrai et le faux. Elle a établi d'une façon décisive la théorie de la vertu et du bonheur, classifié les vertus après les avoir hiérarchisées, et est parvenue ainsi à la " vertu des vertus " qu'atteignent certains hommes privilégiés, comme les prophètes, à savoir une contemplation permanente. Elle étudia consciencieusement la philosophie en ses diverses parties soit spéculative soit pratique : physique, mathématique, métaphysique, morale, économie et politique ; elle y ajouta la médecine, la biologie, la chimie, la botanique, l'astronomie, la musique, considérées toutes comme parties de la philosophie prise dans son sens large (2).

Si telle est la philosophie musulmane, ou en d'autres termes, si telle est la philosophie d'Avicenne, nous pouvons dire que le *Shifā'* est parmi ses livres celui qui l'exprime le

(1) MADKOUR, *Fil-falsafa l-islāmiyya*, pp. 15, 18-19.

(2) p. (12).

et qu'il s'est fait leur défenseur, parce qu'ils sont, parmi les écoles anciennes, les plus dignes d'être défendus. (1).

Cependant cette partialité et cette admiration ne l'empêchent pas de discuter et d'objecter, de relever ce qui dans Aristote lui paraît inacceptable, de compléter ce qui lui semble inachevé (2). Telle fut sa méthode dans le *Shifā'*, comme dans les autres livres ; avec cette différence que dans le *Shifā'*, les critiques formulées à l'encontre d'Aristote sont perdues dans l'abondance de la matière, tandis qu'elles ressortent davantage dans les petits traités. Avicenne a expliqué lui-même cette attitude : " Le *Shifā'*, dit-il, est plus étendu et concorde mieux avec les compagnons péripatéticiens ", alors que la Philosophie Orientale ne craint pas de se séparer d'eux, voire de les contredire (3). "Avec cela, il y a dans le *Shifā'* des allusions qui, si on les comprend bien, dispensent de recourir à l'autre livre " (4).

Ainsi Avicenne reste le même, dans ce livre-ci ou ce livre-là, critiquant ou discutant ce qui doit être critiqué ou discuté, exposant ses propres idées soit ouvertement soit d'une manière allusive, adoptant l'opinion qui lui semble la meilleure, qu'elle soit ou non d'Aristote.

7. *Dans quelle mesure le Shifā' exprime-t-il la philosophie d'Avicenne ?*

Avicenne est considéré à juste titre, comme le représentant le plus important de la philosophie musulmane. Si Kindī

(1) *Manṭiq al-Mashriqiyyīn*, pp. 2-3. Nous sommes très enclin à croire que les Introductions du *Shifā'* et du *Manṭiq al-mashriqiyyīn* ont été écrits à la même époque ou du moir [illegible] En effet les idées qui y sont exprimées se ressemblent [illegible] le également que l'Introduction du *Shifā'* n'ait été écrite qu'une fois l'ouvrage terminé à l'époque où Ibn Sīnā se plaisait à établir des comparaisons entre Orientaux et Occidentaux représentés par le *Kitāb al-Inṣāf*, le *Manṭiq al-mashriqiyyīn* et *al-falsafa l-mashriqiyya*.

(2) *Ibid*, p. 3.

(3) *Ibid*, *al-madkhal*, p. 10.

(4) *Ibid*.

ordinaires de la philosophie traitées par Avicenne dans ses autres ouvrages [1] : logique, physique, mathématiques, métaphysique. De plus nous possédons un ouvrage incomplet intitulé " *Manṭiq al-mashriqiyyīn* " (Logique des Orientaux). Il ressemble tout à fait aux manuscrits mentionnés et semble extrait d'eux. Or d'après son contenu on peut conclure que l'ouvrage original devait traiter des quatre branches de la philosophie. La seule partie qui nous soit parvenue est une section de la logique. Malgré sa brièveté, elle permet de se rendre compte que la doctrine qui y est exposée, s'accorde d'une façon générale avec les idées connues d'Avicenne [2].

Par conséquent, il n'y a aucune raison d'affirmer que la Philosophie Orientale contient des idées entièrement nouvelles, qu'elle expose une autre philosophie. Si on avait compris son titre, comme il le fallait, ou plutôt comme l'entendait Avicenne lui-même, on n'aurait pas commis cette erreur.

Il est à regretter que l'Introduction du *Shifā'* ne fut pas suffisamment connue ni en Orient ni en Occident, depuis que ce problème a été soulevé. Pourtant les auteurs se sont mis à émettre des hypothèses sans prendre la peine de rechercher cette Introduction ou de s'y référer [3]. C'est Avicenne certes qui a employé les titres de *mashriqiyya* et de *mashriqiyyīn*, mais il n'entendait nullement par là couper toute relation avec les philosophies occidentales. Bien au contraire : nulle part plus que dans son Introduction à la *Logique des Orientaux* il ne se montre partisan d'Aristote, à qui il témoigne son admiration et dont il reconnaît le mérite. Il affirme qu'il a lui-même adopté la voie des Péripatéticiens,

---

(1) Anawati, *Essai*, pp. 20-28 ; Nallino, art. cit. Pour essayer de résoudre définitivement cette question nous rassemblons les divers manuscrits et espérons les publier. Mais dès maintenant nous pouvons dire que rien ne permet d'affirmer qu'il y ait là une autre philosophie que celle des écrits antérieurs.

(2) *Manṭiq al-mashriqiyyīn*, p. 8.

(3) pp. 16-18.

'alā'iyya, puis les *Ishārāt* qui représentent le condensé de sa philosophie. Cela à côté des études linguistiques, astronomiques et médicales (1). Il ne termina cependant pas lui-même le *Najāt*. Il semble bien que ce soit son disciple Jawzajānī qui l'acheva : c'est en effet lui qui y introduisit la section mathématique, en utilisant les autres écrits du Maître (2).

Quant à la *Philosophie Orientale* elle est également mentionnée dans l'Introduction du *Shifā'*. A ce propos Avicenne dit : " J'y ai exposé la philosophie selon ce qu'elle est naturellement et selon ce qu'exige l'opinion juste, celle qui ne tient pas compte des compagnons en philosophie et qui ne craint pas de se séparer d'eux, —comme on le fait dans d'autres livres (3)." Il est peu d'ouvrages dont le titre ait soulevé autant de controverses que cet écrit d'Avicenne et qui ait été l'objet de tant d'erreurs à partir d'Ibn Ṭufayl jusqu'a nos jours (4). Ce qui est sûr c'est que ce titre ne provoque pas du tout la confusion qu'on a faite en lisant *mushriqiyya* à la place de *mashriqiyya* et en entendant par là *ishrāqiyya* (illuminative). Les deux termes ont des significations différentes. D'autre part la philosophie avicennienne se distingue nettement de la philosophie illuminative bien qu'elle lui ait ouvert la voie et exercé sur elle une influence (5).

Il importe de savoir à quel ouvrage se rapporte ce titre et s'il existe réellement. Or si nous consultons les catalogues des bibliothèques nous voyons effectivement que certains ouvrages d'Avicenne portent ce titre. Mais à en croire les descriptions des ces catalogues, les manuscrits de cet ouvrage ne contiennent que des fragments des quatre branches

(1) QIFṬĪ, *Ta'rīkh*, pp. 421–422 ; IBN ABĪ UṢAYBI'A, *'Uyūn*, t. 2, pp. 6-8.

(2) ANAWATI, *Essai*, p. 194.

(3) *al-Madkhal*, p 10.

(4) Nallino a consacré un long article à l'étude de cette question. Nous l'avons signalé plus haut ainsi que sa traduction en arabe.

(5) MADKOUR, *La Place d'Al-Fārābī*, p. 200.

très probable que l'ouvrage n'a jamais existé (1). Il y a eu chez Ibn Sīnā un simple désir, un projet non réalisé. Ces propres paroles citées plus haut confirment notre hypothèse. Entre un projet et sa réalisation la distance est grande (2). Il ne lui était pas facile d'ailleurs de tenir sa promesse : la dernière partie de sa vie ne fut guère plus tranquille que les époques précédentes. Des inquiétudes de toutes sortes l'accablèrent et il fut en proie à mille et une préoccupations.

Il eut à subir les avanies du sultan Mahmoud le Ghaznévide qui l'avait invité à faire partie de sa suite. Avicenne refusa : le sultan ne partageait pas ses idées philosophiques. C'est pour se réfugier chez 'Alā' al-Dīn ibn Kākawayh qu'il se rendit à Ispahan. Malgré cela il ne put échapper au pillage de ses effets et de ses livres sur l'instigation du sultan Mas'ūd, fils du sultan Mahmoud (3). Dans les moments de calme qu'il passa aux côtés de 'Alā' al-Dīn, il fut l'objet de certaines rivalités et eut l'occasion de soutenir quelques discussions qui l'éloignèrent de son sujet principal. Il s'occupa d'études linguistiques et d'observations astronomiques. Mais son protecteur et disciple ne tarda pas à se retourner contre lui d'une façon si violente qu'il ordonna de le tuer (4).

Comment pouvait-il dans ces conditions écrire un livre de l'ampleur du *Kitāb al-lawāḥiq* ? Il pouvait s'estimer heureux d'avoir pu terminer pendant cette période le *Shifā'* et le *Canon* et d'avoir composé le *Najāt* et le *Dānish namā'i*

---

(1) Il n'est pas besoin de dire que le *Kitāb al-lawāḥiq* dont nous parlons est tout autre que *Kitāb lawāḥiq al-ṭabī'a* qui est encore inédit et qui consiste en une petite risāla de physique peu différente de la partie correspondante du *Najāt*. (Cf. ANAWATI *Essai*, pp. 137-138).

(2) MADKOUR, *L'Organon*, p. 22.

(3) QIFṬĪ, *Ta'rīkh*, p. 421-425. Cet événement se produisit trois ans avant la mort d'Avicenne. Il ne fut pas sans effet sur la dispersion de ses livres et sur la question qu'on s'est posée à leur sujet. Cf. BADAWĪ, *Aristo 'ind al-'Arab*, pp. 240-245.

(4) BAYHAQĪ, *Ta'rīkh*, p. 70.

écoulé à peu près huit ans. Les *Ishārāt* ont leur style propre, leur plan et leur procédé d'exposition. L'originalité et la personnalité d'Avicenne y sont plus manifestes. C'est pourquoi l'ouvrage a été joint à la " Philosophie Orientale " (1). Cependant il se rencontre avec le *Shifā'* en ce qu'il traite les principales divisions de la philosophie : logique, physique, métaphysique. Si les mathématiques y sont sacrifiés c'est au profit de la mystique. Remarque importante : il n'y a aucune contradiction entre les deux livres quant aux idées essentielles.

Il existe deux autres ouvrages mentionnés par Avicenne parallèlement au *Shifā'* : *Kitāb al-lawāḥiq* et *La Philosophie Orientale* ou comme on l'appelle parfois *La Sagesse Orientale* (2). Avicenne mentionne le premier dans son Introduction au *Shifā'* où il dit : " Puis j'ai pensé faire suivre ce livre (i.e. le *Shifā'*) par un autre livre que j'appellerait *Kitāb al-lawāḥiq*, qui s'achèvera avec ma vie et dont chaque partie indiquera l'âge auquel je suis arrivé. Il sera comme un commentaire de ce livre et même une ramification des principes qui s'y trouvent, une amplification de ce qui y est résumé " (3). Il le cite dans un autre passage : " Nous leur avons donné dans le *Shifā'* ce qui est trop pour eux et au-dessus de leurs besoins. Nous leur donnerons encore dans les *Lawāḥiq*, ce qui leur convient, en plus de ce qu'ils ont pris " (4).

Mais c'est en vain que l'on cherche à retrouver des traces de ce livre dans l'œuvre avicennienne qui nous est parvenue. Tous les efforts faits dans ce sens sont restés vains. Il est

---

(1) MADKOUR, *La place d'al-Fārābī*, p. 64. Note, 2.

(2) Nous mettons de côté le livre d'*al-Inṣāf* dans lequel Ibn Sīnā essaye de départager les Orientaux et les Occidentaux. Les opinions au sujet de ce livre sont divergentes : a-t-il été écrit sous forme définitive ou est-il resté sous forme de brouillon; A-t-il été entièrement perdu après le pillage ordonné par le sultan Mas'ūd ou bien certaines de ses parties ont-elles pu être sauvées ? Cf. pour la discussion de ces points l'étude de M. Badawi dans son *Arisṭo 'ind al-'Arab*, Le Caire 1947, pp. 23-20.

(3) *al-Madkhal*, p. 10.

(4) *Manṭiq al-mashriqiyyīn*, p. 4.

bonne partie reste encore inédite. Le tiers à peu près traite de philosophie : logique, physique, psychologie, métaphysique, mystique, morale, politique. Le *Shifā'* le *Najāt* et les *Ishārāt* représentent à coup sûr la meilleure partie de ce tiers (1).

Les rapports du *Shifā'* et du *Najāt* sont étroits : d'une part ils ont une partie commune, d'autre part ils ont été élaborés à la même époque. L'idée principale qui est à la base du *Shifā'*, —à savoir, réunir ensemble la Logique, la Physique, les Mathématiques et la Métaphysique,— est celle-là même qui a servi de base au *Najāt*. Celui-ci contient en effet quatre parties qui correspondent aux quatre sommes du *Shifā'*. Les chapitres dans les deux ouvrages se ressemblent dans leurs dispositions respectives (2). Bien plus, certains passages sont identiquement les mêmes ici et là. La seule différence c'est que le *Shifā'* mentionne à la fois les principes et les applications, et répond ainsi aux désirs des spécialistes et des érudits, tandis que le *Najāt* se contente de donner le minimum de connaissances philosophiques qu'il faut pour se distinguer du vulgaire et se rapprocher de l'élite (3). C'est pour cela que le *Najāt* a été considéré à juste titre comme un résumé du *Shifā'*. En outre, ils ont été composés dans la même atmosphère ; les schémas qui contenaient les plans du *Shifā'*, et dont nous avons parlé précédemment, sont, semble-t-il, ceux-là mêmes qui ont servi à composer le second (4).

Quant au livre des *Ishārāt*, il leur est certainement postérieur. C'est probablement la dernière œuvre d'Avicenne. Entre les *Ishārāt* et les dernières parties du *Shifā'* il s'est

(1) Les autres écrits philosophiques traitent généralement d'une ou de plusieurs parties de la philosophie. Beaucoup d'entre eux ont été écrits avant le *Shifā'*. C'est pourquoi nous n'avons voulu établir de comparaison qu'avec les grandes œuvres connues ou avec certains écrits dont la relation avec le *Shifā'* a été objet de discussion.

(2) Nous n'avons pas besoin de signaler que l'éditeur de *Najāt* au Caire (1913) a délibérément écarté la partie mathématique, alors que l'édition de Rome de 1593 la donne. Les chapitres communs au *Najāt* et au *Shifā'* sont nombreux, par ex. celui sur la Providence et la Résurrection (*Shifā'* édt. Téhéran 1303, pp. 259–273, *Najāt* édi. du Caire, pp. 466-469). Mlle Goichon en a donné déjà une liste dans *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā*, Paris 1933, pp. 490–503.

(3) *Najāt*, p. 2.

(4) *Najāt*, p. 3 ; Ibn abī Uṣaybi'a, *'Uyūn*, t. 2, p. 7.

l'égard du *Shifā'* ne fut pas le seul fait des scolastiques, mais elle fut également partagée par des auteurs modernes. C'est ainsi que Mehren à la fin du siècle dernier répète l'affirmation que le *Shifā'* est un simple commentaire d'Aristote. L'édition complète de l'ouvrage mettra fin à ces confusions ([1]).

Cela ne veut nullement dire qu'Avicenne n'a pas subi l'influence d'Aristote. Bien au contraire, il l'a subie fortement. C'est l'ordre d'Aristote qu'il suit dans la disposition générale de ses traités, c'est chez le Stagirite qu'il puise à pleines mains ses matériaux. Il l'avoue lui-même sans hésitation : " Quand j'ai entrepris ce livre, j'ai commencé par la Logique et j'ai cherché à suivre l'ordre des livres de l'Auteur de la Logique. J'y ai apporté certaines finesses et subtilités que l'on ne trouve pas dans les livres existants. Puis je l'ai fait suivre par la Physique. Je n'ai pas pu dans beaucoup de questions suivre l'ordre de celui qui est le Maître dans cette science " ([2]).

A côté de cette influence aristotélicienne directe ou à travers les commentateurs, il subit celles qui s'exercèrent sur la philosophie musulmane en général, à savoir les idées platoniciennes et stoïciennes. Souvent les idées aristotéliciennes subissent chez lui un redressement où sont mêlées à d'autres idées suivant la tendance éclectique qui dominait à cette époque toute la pensée musulmane. Ajoutons que la partie mathématique du *Shifā'* n'a aucun rapport avec Aristote ([3]).

6.—*Relations avec les autres ouvrages avicenniens.*

Avicenne a écrit plus de 200 ouvrages ou traités, de dimensions plus ou moins grandes ([4]). Par une chance heureuse la plupart de ces écrits nous sont parvenus, bien qu'une

(1) MEHREN, *Muséon* 1883, t. 2, p. 404 ; 1885, t. 4, p. 404.
(2) *al-Madkhal*, p. 11.
(3) *Ibid.*
(4) Dans son *Essai de Bibliographie avicennienne*, le P. Anawati arrive au chiffre de 270. Toutefois certains titres sont, semble-t-il, des doublets ou bien sont répétés en arabe et en persan (*cf.* pp. 149, 166-167, 249, 252-258). Mais ce chiffre est forcément provisoire ; le travail ne pourra être définitif que lorsque tous les écrits d'Avicenne seront critiquement publiés.

de la philosophie, de soulever à chaque endroit les objections, en essayant de les résoudre, et en montrant la vérité dans la mesure du possible. J'ai tenu à y mentionner les principes avec leurs détails, omettant cependant ce que je crois être clair pour ceux qui ont compris ce que nous leur avons expliqué et qui ont réalisé ce que nous leur avons décrit, —ou ce qui a échappé à ma mémoire et ne m'est point venu à l'esprit " (1).

Il semble que cette introduction ne soit pas parvenue aux penseurs chrétiens du moyen-âge ou du moins elle n'a pas dû attirer leur attention. Dans tous les cas ils n'ont pas suffisamment étudié le *Shifā'* pour se rendre compte qu'il représentait une élaboration personnelle, non un simple commentaire ou une glose d'Aristote. Ils n'ont pas non plus remarqué clairement l'Introduction de Jawzajānī qui fait dire à Ibn Sīnā. " Quant à m'occuper des mots et les expliquer, je n'en ai point le temps et je ne suis pas naturellement porté à le faire. Si vous vous contentez de ce que j'ai à ma disposition, je vous composerai un ouvrage complet selon l'ordre qui me paraîtra le plus idoine " (2). Et cela parce que ces deux introductions étaient liées à l'*Isagoge*, la première partie de la logique du *Shifā'*, celle qui eut le moins de vogue chez les Latins. De plus les manuscrits de cette partie qui nous sont parvenus ne sont pas tous complets. Il y en a deux seulement sur sept qui contiennent ces deux introductions.

Seul Roger Bacon se rendit compte de la véritable nature du livre : un exposé libre de la philosophie d'Avicenne non lié à un texte fixe.. Peut-être a-t-il eu entre les mains les deux Introductions sus-mentionnées (3). Cette attitude à

(1) *Ibid*, p. 9.

(2) *al-Madkhal*, p. 2.

(3) NALLINO, *Filosofia " orientale " od " illuminativa " d'Avicenna* dans *Riv. del. Stud. Or.* Rome, 1925, vol. X, fasc. 4, pp. 433-467 ; 'Abd El-Rahmân Badawi, *Al Turāth al yūnānī fil-Ḥaḍāra l-islāmiyya* (où se trouve la traduction de l'article précédent), Le Caire 1940, pp. 245-296 ; BOUYGES, *Roger Bacon a-t-il lu des livres arabes ?* dans *Arch. d'hist. doctr. et lit. du Moy. Age*, Paris 1930, t. 5 p. 312.

et systématiquement éliminé toute répétition, —sauf celles qui ont pu se produire par erreur ou par négligence. J'ai évité de m'étendre dans la réfutation de certaines thèses évidemment fausses, ou dont on n'a pas besoin de s'occuper quand on connaît les principes que nous exposerons et les lois que nous ferons connaître" [1].

Sa dialectique est serrée, contraignante, réduisant l'adversaire à *quia*. Elle ressemble étrangement à la méthode d'argumentation classique qu'a connu le moyen âge chrétien. Il la doit, sans aucun doute, à sa parfaite connaissance de la logique d'Aristote dont il est fortement imprégné. Argumentation qui ne laisse pas de nous paraître parfois sèche et fatigante. Mais elle correspondait à un état d'esprit de l'époque et à la nature même des sujets traités. Ce qui explique le mot de Shahrastānī : "La méthode d'Avicenne est considérée par les savants (*al jamā'a*) comme plus précise et elle atteint plus profondément les réalités" [2].

Ainsi le *Shifā'* n'est pas, comme on l'a cru, un commentaire d'Aristote à la manière des commentaires d'Averroès ou de saint Thomas d'Aquin. Avicenne y introduit des recherches et des hypothèses personnelles d'une grande ampleur, admettant telle position, rejetant telle autre. Il emprunte quelque fois les idées de certains auteurs et les discute, mais sans mentionner leurs noms ni citer les sources où il a puisé leurs théories [3]. C'est encore lui qui définit le mieux le caractère de son ouvrage quand il écrit dans son Introduction : " Ce livre a fini par présenter l'ensemble des idées admises par la quasi-unanimité des penseurs. Loin d'être tendancieux, je me suis efforcé d'y mettre la plus grande partie

---

(1) *Ibid*, p. 9.

(2) SHAHRASTĀNĪ, *al-Milal wal-niḥal*, Le Caire 1320 H., t. 3, p. 93.

(3) *Cf. al-Madkhal*, pp. 15-16, 23 24.

A certains moments, Avicenne se laisse emporter par son sujet : son expression devient alors nerveuse et s'élève à une véritable beauté. La meilleure preuve qu'on en pourrait donner se trouve dans les *Ishārāt*, surtout dans les trois derniers chapitres qui contiennent certains passages très éloquents que l'ont relit volontiers (1). Par contre Avicenne adopte parfois un style précieux, poussant à l'extrême l'art de ciseler les expressions : c'est le cas par exemple de ses *Risālat al-ṭayr* et *Risālat al-qadar* (2).

Le style du *Shifā'* est celui de l'Avicenne ordinaire. Il conserve une uniformité étonnante dans tout le livre malgré sa longueur et sa diversité. Preuve que notre auteur maniait avec maîtrise la langue arabe et pouvait s'en servir pour exprimer les moindres nuances de sa pensée. Rarement il a recours à des termes étrangers, persans, ou grecs sauf s'ils font partie du vocabulaire technique antérieur

Quant à sa méthode, elle consiste en un exposé continu, aux parties bien liées entre elles. Il divise, comme nous l'avons dit, le *fann* en *maqālāt* (sections), les maqâlāt en *fuṣūl* (chapitres). Dans le chapitre il adopte une marche logique stricte, allant de l'exposé des principes à leur application. Il montre une prédilection pour la division dichotomique ; il groupe les diverses opinions en deux ou plusieurs séries opposées, les discute successivement jusqu'à ce qu'il arrive au point cherché. On dirait qu'il sort d'une division pour entrer dans une autre (3).

Il ne s'accroche d'aucune façon aux discussions verbales; bien au contraire il les fuit avec soin et engage directement la discussion sur le fond du problème. Voici ce qu'il écrit lui-même à ce sujet : "J'ai considérablement abrégé le discours

(1) IBN SÎNÂ, *Ishārāt*, Leyde 1892, pp. 190-222.

(2) *Jāmi' al-badā'i'*, Le Caire 1917, pp. 114-119 ; *Risālat al-qadar*, Leyde 1899.

(3) Cf. par exemple *al-Madkhal*, pp. 12-14.

s'il eut connu le grec ou le syriaque il en aurait tiré profit pour ses études scientifiques et philosophiques.

Il écrivit en arabe non seulement en prose mais aussi en vers. La plus grande partie de son œuvre poétique consiste en poèmes didactiques : il y cherche avant tout à sauvegarder la précision de la pensée et non l'élégance de la forme. L'un des plus célèbres de ces poèmes est sa *qaṣīda* en *'ayn* sur l'âme [1]. Certains poèmes cependant, ou du moins les quelques fragments qui nous en sont restés, se présentent sous la forme de sentences ou expriment des plaintes nostalgiques sur des pays quittés. Ils ne manquent pas de beauté et d'art, bien qu'ils ne dépassent guère la moyenne [2].

Quant à sa prose elle est, d'une manière générale, facile, claire, coulante. Elle comporte cependant quelquefois certaines complications ou obscurités qui proviennent de phrases trop longues ou d'une équivoque dans l'emploi des pronoms. Toutefois son obscurité ne ressemble en rien à celle de Fārābī, surtout si nous nous rappelons qu'il existait à cette époque un style ésotérique qui cherchait à cacher au vulgaire, sous un voile, les idées philosophiques [3]. Si Ghazālī est, parmi les grands penseurs de l'Islām celui qui a le style le plus clair, il ne surpasse pas de beaucoup Avicenne sur ce point. Cette clarté ne manquera pas d'ailleurs, par la suite, de susciter à Avicenne et aux falāsifa en général, de violentes critiques. On leur reprochera de livrer à la foule des vérités qui risquent de troubler leur foi.

---

[1] Un de ses plus célèbres poèmes. Il a été abondamment commenté. La plupart de ces commentaires sont inédits. Le poème lui-même a été imprimé à plusieurs reprises et a été traduit en français et en turc (*cf* ANAWATI, *Essai*, pp. 152-155). Il serait très souhaitable qu'une nouvelle édition en soit faite en utilisant les manuscrits existants.

[2] IBN ABĪ UṢAYBI'A, *'Uyūn*, t. 2, pp. 11-18.

[3] MADKOUR, *La place*, pp. 24-25.

l'a fait Aristote. Il leur consacre une des quatre " Sommes " du *Shifā'* et y revient dans un certain nombre de traités (1).

Avicenne avoue néanmoins qu'il n'a pas étudié suffisamment dans son *Shifā'* la morale et la politique. Il promet d'en traiter d'une manière spéciale et de " composer à leur sujet un livre complet à part " (2). En fait Avicenne ne s'est pas beaucoup occupé de philosophie politique, on dirait que l'expérience personnelle qu'il en avait faite l'en détournait (3). La morale aussi n'eut guère un sort meilleur. Peut-être fut elle supplantée par la mystique à laquelle il accorda une place de choix.

Quoiqu'il en soit, le *Shifā'* se présente comme une encyclopédie, groupant toutes les sciences rationnelles, précédant ainsi de six siècles nos encyclopédies modernes. Celles-ci certes se distinguent par l'abondance de leurs matières, la multiplicité des sujets ; il reste cependant que le *Shifā'* représente la somme des sciences rationnelles de son époque. Le plus étonnant est qu'il soit l'œuvre d'un seul homme, alors que les encyclopédies modernes, depuis Diderot, sont essentiellement l'œuvre d'une équipe.

5. *Style et méthode.*

Avicenne apprit tout jeune la langue arabe et la posséda au même titre qu'il possédait la langue persane. C'était à son époque un usage courant chez les Persans cultivés. Bien qu'il fut capable de composer avec la même facilité dans les deux langues, il rédigea cependant la plus grande partie de son œuvre en arabe. Quand l'occasion se présente il établit d'intéressantes comparaisons entre elles (4). Nul doute que

(1) ANAWATI, *Essai de Bibliog.*, pp. 226-234.

(2) IBN SINA, *al-Madkhal*, p. 11.

(3) MADKOUR, *La place d'al-Fārābī dans l'école philosophique musulmane*, Paris 1934, p. 182, Note 5.

(4) MADKOUR, *L'Organon*, p. 162.

Le fait est que l'ouvrage contient une telle abondance de matières qu'on en trouve nulle part ailleurs l'équivalent : aucun des livres de philosophie qui nous sont parvenus ne lui ressemble. Il se divise en quatre grandes "Sommes" (*jumal*) : la Logique, la Physique, les Mathématiques et la Métaphysique. Chaque "Somme" est divisée en livres (*funūn*), et chaque livre, en sections (*maqālāt*), chaque section en chapitres (*fuṣūl*). [1]. Tel est le plan d'ensemble, mais à l'intérieur de ces divisions et subdivisions nous trouvons des études et des sciences variées. C'est ainsi que la Logique contient, à côté des parties connues de l'Organon, la Rhétorique et la Poétique selon la conception ancienne, bien que ces dernières se rattachent plutôt aux Belles-Lettres [2].

Sous la rubrique de la Physique nous trouvons, en même temps que les lois du mouvement et du changement, diverses matières qui ont été réunies dans un même domaine, comme la psychologie, les traités sur les animaux, les plantes, la géologie, etc. Sous la dénomination "mathématiques" on étudie la géométrie et l'arithmétique, la musique et l'astronomie. Enfin à la métaphysique ou philosophie première sont rattachées la politique et la morale.

Il faut remarquer que ce plan suit la division classique des sciences philosophiques qui remonte à Aristote. Selon cette division, ces sciences sont théoriques ou pratiques. Les sciences théoriques comprennent : la physique, les mathématiques et la métaphysique ; les pratiques comprennent la morale, l'économie domestique et la politique [3]. Cependant Avicenne s'est occupé des mathématiques beaucoup plus que ne

---

(1) P. Anawati, *Essai de bibliographie avicennienne*, Le Caire 1950, pp. 30-66.

(2) Madkour, *L'Organon*, pp. 10-13.

(3) Madkour, *Fi-l-falsafa l-Islāmiyya*, p. 100. Ibn Sīnā s'en est tenu, d'une manière générale, à cette division bien qu'il l'ait parfois remaniée (*Manṭiq al-mashriqiyyīn*, pp. 7-8).

Ces livres et commentaires furent traduits en arabe et circulèrent chez les penseurs musulmans. Ils furent largement discutés et abondamment commentés au quatrième siècle. C'est dans ce plein mouvement intellectuel que vécut Avicenne. Il naquit et grandit dans le dernier tiers du IVe siècle de l'Hégire. Il sut mettre à profit toute cette richesse, dont on retrouve les divers éléments dans ses ouvrages. Si un livre, en effet, se présente comme le reflet de l'époque où il a été écrit, à coup sûr le *Shifā'* nous renseigne le mieux sur la vie intellectuelle du quatrième siècle. Beaucoup de commentaires d'Aristote traduits en arabe ne nous sont pas parvenus ; nul doute cependant qu'ils étaient lus et relus par les penseurs musulmans et qu'ils ont contribué grandement à l'édification de la philosophie musulmane. Tant que ces commentaires ne seront pas étudiés avec soin, il nous sera difficile de nous prononcer sur la part d'originalité dans cette philosophie.

4. *Objet du livre.*

Avicenne a précisé lui-même l'objet de son grand ouvrage. "Notre intention, dit-il, est d'y mettre le fruit des sciences des Anciens que nous avons vérifiées, sciences basées sur une déduction ferme ou une induction acceptée par les penseurs qui cherchent depuis longtemps la vérité. Je me suis efforcé d'y faire contenir la plus grande partie de la philosophie " (1). Puis il ajoute : " Il n'y a pas dans les livres des Anciens quelque chose de valeur que nous ne l'ayons mis dans ce livre. S'il ne se trouve pas à l'endroit où on a l'habitude de le mettre, je l'ai mis dans un autre endroit que j'ai estimé lui convenir davantage " (2).

(1) Ibn Sīnā, *al-Madkhal*, p. 9.

(2) *Ibid.*, pp. 9-10.

On peut affirmer, d'une manière générale, que si les Musulmans se sont surtout occupés pendant les deuxième et troisième siècles de l'Hégire de traduire les sciences étrangères et de se les assimiler, ils s'adonnèrent au quatrième siècle à leurs propres recherches, passant de la simple assimilation à la création originale. Par les traductions ils avaient recueilli presque exhaustivement les cultures philosophiques et scientifiques de la Grèce, de la Perse et de l'Inde. A nous en tenir à la philosophie, nous constatons que les Arabes ont traduit, à côté de fragments des antésocratiques, les principaux dialogues de Platon, à savoir *la République, les Lois, le Timée, le Sophiste, le Politique, le Phédon, l'Apologie de Socrate* (1). Grande fut également l'attention accordée à Aristote : on chercha avec diligence ses manuscrits, on les traduisit avec un soin extrême de sorte qu'un grand nombre de ses écrits leur devint accessible, non parfois sans mélange d'apocryphes qui s'y glissaient à leur insu (2).

Pour comprendre parfaitement le Premier Maître, les penseurs musulmans estimèrent nécessaire de s'adresser à ses premiers commentateurs péripatéticiens : Théophraste et Alexandre d'Aphrodisias. Plusieurs de leurs commentaires, surtout ceux d'Alexandre, eurent une influence évidente sur certaines théories philosophiques musulmanes. Avicenne faisait grand cas de ses idées et l'appelait " le meilleur des postérieurs " (3). A côté d'Alexandre, il faut citer les commentateurs de l'Ecole d'Alexandrie, en première ligne Porphyre, Thémistius, Simplicius et Jean Philopon. Beaucoup de leurs ouvrages furent traduits et leur influence dans le monde musulman dépassa parfois celle des premiers péripatéticiens (4).

---

(1) MADKOUR, *Al-maṣādir al-ighriqiyya lil-falsafa l'islāmiyya, Majallat al-Risāla*, 1935, No. 105, pp. 694-697.
(2) *Ibid.*
(3) MADKOUR, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris 1934, p. 37.
(4) MADKOUR, art. cit., pp. 696-697.

personnalité avicennienne : influence reçue et réaction personnelle, simple assimilation et apport original. Si Avicenne, à l'instar de beaucoup d'auteurs musulmans, ne mentionne guère ses sources, la lecture de son grand traité ne manque pas cependant de nous les révéler. Il y fait d'ailleurs allusion lui-même, d'une façon globale, dans son Introduction (1). Il est facile par exemple de remarquer, en lisant la partie philosophique, la présence d'Aristote et de ses commentateurs. Certaines de leurs affirmations, rapportées en propres termes, permettent de remonter au texte original. De même les discussions soulevées au sujet de certaines questions sont un écho de celles qui avaient lieu au temps d'Avicenne ou antérieurement à lui.

Les chercheurs qui se sont occupés du quatrième siècle de l'Hégire l'ont considéré à juste titre comme le siècle d'or des études rationnelles dans l'Islam. Le ka'ām, après la crise sanglante soulevée par la question du Coran créé, se constituait comme science, et Ash'arī en était le maître. La mystique à son tour s'engageait dans une nouvelle voie : dépassant le stade de l'ascétisme et de l'érémitisme, elle passait à l'explication des états de l'âme, analysait minutieusement les étapes des "initiés", professait l'union avec Dieu, et l'infusion du "*lāhūt*" dans le "*nāṣūt*", comme l'affirmait Hallāj. La philosophie musulmane assurait ses bases et ses principes : al-Fārābī, avec pénétration et profondeur, en organisait les diverses parties. La médecine à son tour arrivait à son apogée ; elle ne se contentait plus de répéter les affirmations d'Hippocrate et de Galien, mais Rāzī y ajoutait le fruit de ses propres expériences. Enfin l'astronomie et les mathématiques faisaient de grands progrès : il suffit de mentionner dans ce domaine le nom d'al-Bīrūnī.

(1) Ibn Sīnā, *al-Madkhal*, p. 11.

très rapidement ce qu'il étudiait. Dormant peu, il consacrait ses jours et ses nuits à l'étude (1). Il n'abandonnait jamais un livre commencé sans le terminer, en s'aidant, au besoin, de glòses et de commentaires. Il avait acquis une telle maîtrise qu'il lui suffisait, quand on lui présentait un nouveau livre, d'y faire quelques sondages à certains endroits déterminés, pour se rendre immédiatement compte de sa valeur et juger de la science de son auteur (2).

Il n'était pas difficile à cette époque de se procurer des livres : ils circulaient assez facilement et les gens du Khorassan et du Fars montraient beaucoup d'empressement à les acquérir(3) Avicenne lui-même appartenait à une famille studieuse qui, volontiers, achetait les livres. Son ardeur ne s'arrêtait d'ailleurs pas là. Il eut l'heureuse fortune d'utiliser une des plus riches bibliothèques de l'époque, celle de Nūḥ ibn Manṣūr, l'émir de Bukhāra, héritier de la gloire des Sassanides. Les circonstances lui permirent de se joindre à la suite de cet émir. Il parvint en effet à le guérir d'une maladie qui, jusque là, avait résisté aux efforts des médecins. Il acquit ainsi sa faveur. L'émir lui permit d'utiliser les précieux manuscrits de sa bibliothèque (4). Il put, de la sorte, lire un certain nombre d'ouvrages dont le titre même ne nous est pas parvenu et dont Avicenne n'avait pas entendu parler auparavant. Il s'empressa de les lire, acquérant ainsi une connaissance approfondie des auteurs et de leurs places respectives dans le domaine de leur spécialité (5).

De cette vaste et pénétrante lecture, parfaitement assimilée, sortit le *Shifā'*. On y décèle le double aspect de la

(1) *Ibid*, p. 415.

(2) *Ibid*, p. 422.

(3) Par exemple ce que rapporte Ibn al-Nadīm quand il dit qu'un Khorassanien acheta les deux commentaires d'Alexandre d'Aphrodisias sur la *Physique* et les *Seconds Analytiques* pour 3000 dinars (*Fihrist*, Le Caire, 1348 H., p. 354).

(4) Qifṭī, *Ta'rīkh*, p. 416. Nous écartons la légende soutenant qu'Ibn Sīnā aurait provoqué l'incendie de la bibliothèque.

(5) *Ibid*.

connaissances philosophiques et scientifiques du temps, n'a-t-elle à la base que cette formation élémentaire signalée par les biographes et qu'Avicenne partage avec beaucoup de ses contemporains ? Ou bien aurait-il puisé des connaissances spéciales auprès de certains maîtres qu'il eut tout jeune comme Abū Bakr al-Khawārizmī le linguiste, ou Ismā'īl al-Zāhid le juriste mystique, ou Abū 'Abdallah al-Nātilī, le philosophe [1]? La question se poserait si nous avions affaire à de grands maîtres qui auraient joué à l'égard d'Avicenne le rôle joué par Platon ou Aristote à l'égard de leurs élèves. Mais les maîtres d'Avicenne ne sont que de simples instituteurs. Du plus marquant d'entre eux, l'auteur du *Shifā'* dit, non sans quelque dédain, : "Je me représentais mieux que lui les questions qu'il nous proposait, quelles qu'elles fussent. Aussi n'ai-je travaillé avec lui que la partie superficielle de la logique. Quant aux questions plus délicates, il n'en avait même pas entendu parler [2]."

Le *Shifā'* nous renseigne sur un autre aspect de la personnalité d'Avicenne : il témoigne de son immense lecture. Il a assimilé tout l'héritage culturel arabe et persan connu de son temps, ce qui représentait, même à cette époque, une somme énorme de connaissances. A force de lectures et de réflexion personnelle il s'était formé lui-même et était devenu, sans conteste, un personnage unique de son temps.

Pendant les vingt premières années de sa vie, les occasions de lecture se présentèrent abondamment à lui : son père veilla à lui assurer une vie uniquement consacrée à l'étude en lui ôtant tout souci de gagner sa vie. Doué d'une rare intelligence et d'une mémoire prodigieuse, il s'appliqua au travail intellectuel avec une ardeur infatigable, assimilant

(1) Qifṭī, *Ta'rīkh*, pp. 413-414 ; Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn*, t. 2, pp. 2-3.
(2) *Ibid*, t. 2, p. 3 ; Qifṭī, *Ta'rīkh*, p. 414.

c'était de composer un ouvrage qui contiendrait ce qui, à ses yeux, était valable dans les sciences rationnelles. C'est dans cette intention qu'il composa le *Shifā'* (1).

3. *Le Shifā' dans son contexte historique.*

On juge un écrivain d'après ses écrits placés dans leur contexte historique. Nous avons pu déduire des écrits connus d'Avicenne quelques jugements concernant sa vie et sa personne. Il est sans conteste que le *Shifā'* nous éclaire considérablement sur sa philosophie, voire sur sa vie. En effet son autobiographie, complétée par son disciple Jawzajānī, et ses autres biographes ne nous apprennent rien sur les sources auxquelles il a puisé, ni sur les facteurs qui ont marqué sa vie (2). Ces divers auteurs se contentent de signaler qu'il reçut une formation religieuse dans une famille ismaïlienne ; il étudia le Coran, s'initia, tout jeune encore, au droit musulman et aux études linguistiques. A partir de dix ans il commença à apprendre les " sciences rationnelles ", — arithmétique, géométrie, logique, philosophie. Il ne s'engagea dans la médecine que vers l'âge de seize ans. A peine âgé de vingt et un ans il commença à écrire d'une façon régulière jusqu'à ce qu'il eut composé le *Shifā'* (3).

Ces renseignements paraissent bien maigres quand on les compare à l'abondante matière aux sujets si divers, du *Shifā'*. Cette puissante " Somme ", véritable encyclopédie des

(1) *Ibid*, pp. 419–420.

(2) Avicenne a écrit comme le fera plus tard Ibn Khaldoun, son autobiographie contrairement d'ailleurs à l'habitude des auteurs musulmans. Son autobiographie s'arrête à 33 ans. C'est son disciple Jawzajānī qui la continua. Il est très probable que le début et la fin n'ont été mis que pour satisfaire le désir du disciple. Quoiqu'il en soit, cette biographie est la source de toutes celles qui l'ont suivie.

(3) Beaucoup d'auteurs, anciens et modernes, ont donné l[illegible] nne soit en arabe soit en d'autres langues. Sans entrer dans les [illegible] les principales sources arabes anciennes : QIFṬĪ, *Ta'rīkh*, pp. 413–420; IBN ABĪ UṢAYBI'A *'Uyūn al-anbā'*, Koenigsberg 1884, pp. 2–20 ; IBN KHALLIKĀN, *Wafayāt*, Le Caire 1299 H. 1., pp. 190–193; BAYHAQĪ, *Ta'rīkh al-hukamā'*, Damas 1946, pp. 52–72; SHAHRAZŪRĪ, *Rawḍat al-āfrāḥ* inédit, complète les ouvrages biographiques précédents. Ce livre contient en particulier deux chapitres abondants l'un sur Ibn Sīnā, l'autre sur Suhrawardī. Nous souhaitons vivement de le voir bientôt publié.

fécondes pour la composition de cet ouvrage furent-elles les suivantes : quand il se cacha dans la maison de Abū Ghālib al-'Aṭṭār, après la mort de Shams al-Dawla ibn Buwayh, l'émir de Hamadān en 412, et quand il se réfugia dans la maison de al-'Alawī, après sa sortie de la forteresse de Fardajān vers 413 (1). Il ne le termina à Ispahan qu'après y avoir passé quelques années. Ces diverses données permettent d'affirmer que le *Shifā'* appartient aux œuvres des vingt premières années du cinquième siècle de l'Hégire (entre 1110 et 1130 de l'ère chrétienne). Les dernières parties n'ont été terminées qu'en 418 de l'Hégire (1027).

On ne peut mentionner le livre du *Shifā'* sans y associer du même coup Abū 'Obayd al-Jawzajānī. C'est lui qui suggéra à Ibn Sīnā de le rédiger, qui présida à sa revision, qui en écrivit certaines de ses parties, qui l'étudia avec les disciples en présence du Maître, qui se chargea de le conserver après sa mort, qui se donna la tâche de le publier après avoir écrit une introduction précieuse par les éclaircissements qu'elle donne sur la manière dont il a été rédigé. Cette introduction a toujours fait corps avec l'ouvrage lui-même (2). Jawzajānī était un passionné de la sagesse, la cherchant partout. Dès qu'il entendit parler d'Avicenne et de sa valeur scientifique, il s'empressa d'aller le voir. Il le rencontra pour la première fois à Jurjān en 403 et depuis il ne le quitta plus, l'accompagnant même en prison (3). De sorte qu'il demeura constamment auprès de lui pendant les vingt-cinq dernières années de sa vie. Le destin voulut qu'il l'accompagnât jusque dans sa tombe : il fut en effet enterré avec lui. Il avait demandé à son maître de commenter les livres d'Aristote. Avicenne s'excusa de ne pouvoir répondre à son désir ; tout ce qu'il pouvait faire

(1) Qifṭī, *Ta'rīkh*, p. 421 ; Bayhaqī, *Ta'rīkh*, Damas 1946, p. 68.
(2) Ibn Sīnā, *al-Madkhal*, p. 1-4.
(3) Qifṭī, *Ta'rīkh*, pp. 417-426.

de documents écrits. Il avait tout au plus quelques tablettes sur lesquelles il avait résumé les titres des chapitres, et auxquels il se référait de temps à autre pour s'astreindre à suivre l'ordre tracé. Il commençait une question, la traitait complètement et passait à la suivante [1]. Il put cependant, pour la logique, utiliser quelques ouvrages ; aussi y trouve-t-on un souci plus grand de suivre de près le plan fixé par Aristote et les Anciens[2].

On aurait souhaité qu'il terminât le livre en une seule fois, ou du moins à de courts intervalles. Mais il dut, forcé par les événements, l'entreprendre avec de longues coupures, sans s'astreindre à suivre, dans la rédaction des chapitres, le plan qu'il s'était tracé. C'est ainsi qu'il commença par la Physique, puis passa à la Métaphysique et, après un assez long laps de temps, il traita la Logique puis les Mathématiques. Il termina enfin par le livre " *Des Plantes* " et celui "*Des Animaux*", deux traités de la Physique.

L'ouvrage commencé à Hamadān fut terminé à Ispahan avec un intervalle d'une dizaine d'années [3]. Ibn Sīnā, avait, en effet, en le commençant, atteint la quarantaine et était en pleine maturité intellectuelle. Quant il le termina, il entrait dans la cinquantaine [4].

Nous savons qu'il ne s'est rendu à Hamadān qu'en 405 de l'Hégire, et il la quitta pour Ispahan au cours de 414. Cela nous permet de fixer d'une façon approximative la date de composition du *Shifā'*. Il ne l'a commencé qu'après avoir passé un certain temps à Hamadān, après y avoir été nommé vizir pour la première fois et renvoyé à la suite de la révolte des soldats contre lui. Peut-être les deux périodes les plus

(1) *Ibid*, p. 420 ; *cf.* ici p.p. 2-4.

(2) Ibn Sīnā, *al-Madkhal*, Le Caire 1951, p. 3.

(3) Qifṭī, *Ta'rīkh*, pp. 420–21.

(4) A l'encontre de ce que dit Jawzajânī qui affirme que lorsque le *Shifā'* a été terminé Avicenne avait quarante ans (*Madkhal*, p. 3). Les arguments que nous avons présentés suffisent pour détruire cette assertion.

à aucun moment, n'a mis en doute son authenticité, de sorte que la seule mention du *Shifā'* évoque inévitablement celle de son auteur. De plus le caractère avicennien de l'ouvrage ressort à la fois de son style et de son objet. Son style est celui-là même auquel nous ont habitués les œuvres du *Shaykh al-ra'īs*, et que nous allons analyser dans un moment [1]. Quant à son objet il porte sur ce que nous pouvons appeler la philosophie avicennienne, en prenant le mot dans son acception la plus générale, philosophie que nous retrouvons dans ses autres ouvrages. Au surplus, certains de ses écrits mentionnent expressément le *Shifā'* et y renvoient [2].

2. *Date de composition.*

Il n'y a probablement pas d'ouvrage de la taille du *Shifā'* qui ait été composé dans les circonstances qui entourèrent sa rédaction. Son auteur, en effet, ne jouit nullement de la quiétude nécessaire à la composition d'un ouvrage aussi important, et, malgré cela, il réussit à réaliser une œuvre d'une remarquable ordonnance, aux parties rigoureusement liées.

Il n'eut pas la tranquillité et le calme qui permettent à un auteur d'analyser, de discuter en détail : c'est à une période des plus troublées de sa vie qu'il le composa. Il eut à s'occuper de politique et en connut la douceur et l'amertume. Il devint vizîr : les soldats se révoltèrent contre lui et son vizirat fut pour lui une source de haines et d'inimitiés [3]. Il composa son livre tantôt en voyage tantôt au repos, en prison ou en liberté. Dès qu'il trouvait quelques moments de répit, il s'empressait d'en écrire quelques pages.

Ce qui est vraiment remarquable, c'est qu'il l'ait entièrement composé, — sauf la logique, — sans avoir sous la main

---

(1) p. 15.
(2) IBN SĪNĀ, *Manṭiq al-mashriqiyyīn*. Le Caire 1910. p. 4 ; *cf.* ici p. 20.
(3) QIFṬĪ, *Ta'rīkh*, p. 410.

esprits, à une certaine période de l'histoire, l'influence qu'il exerça. A suivre cette histoire, le profit est grand ; cela nous permettra, en particulier, de mieux connaître cet ouvrage.

1. *Titre — Authenticité.*

Il n'est pas surprenant qu'un médecin appelle un de ses ouvrages *al-Shifā'* (la guérison). Ce qui l'est, c'est qu'il nomme ainsi un ouvrage philosophique, alors qu'il réserve à son œuvre médicale maîtresse le titre de " Canon de la médecine "... A moins qu'à ses yeux l'art de guérir les âmes n'apparaisse au moins aussi important que celui de guérir les corps. A vrai dire, la médecine et la philosophie avicenniennes sont intimement liées et se sont influencées mutuellement ([1]). D'ailleurs les deux ouvrages précités ont été composés à peu près à la même époque ([2]).

Il n'y a pas eu, à notre connaissance, dans la littérature arabe, antérieurement au *Shifā'* d'Avicenne, un livre qui portât ce titre. De ce point de vue, ce dernier peut être considéré comme original. Par la suite, un auteur musulman, postérieur à Avicenne d'un siècle, semble l'avoir imité, en appelant du même nom un livre célèbre concernant la biographie du Prophète ([3]). Le titre passa, généralement par l'hébreu, au latin mais en étant partiellement déformé : les auteurs latins appellèrent en effet la partie qu'ils en connurent *Sufficientia* ([4]).

Nous n'avons pas besoin, semble-t-il, de prouver que cet ouvrage est effectivement l'œuvre d'Ibn Sīnā: son propre disciple al-Jawzajānī nous l'affirme([5]); et une tradition constante et ininterrompue s'en est fait l'écho jusqu'à nos jours. Nul,

---

([1]) Makdoub, *Fil falsafa l-islamiyya*, Le Caire 1947, pp. 162–163.
Le Dr. Kamel Bey Hussein a donné dernièrement une conférence intitulée : "*Considérations au sujet du Canon d'Avicenne*" qui confirme cette idée. Nous espérons qu'elle sera bientôt publiée.

([2]) Qifṭī, *Ta'rikh*. Leipzig 1903, pp. 420–422.

([3]) Nous entendons désigner par là le *Kitāb al-shifā' fi ta'rikh al-muṣṭafā* du qāḍī 'Iyāḍ mort en 544–(1149.)

([4]) M. Steinschneider, *Die hebraeischen Uebersetzungen*, Berlin 1893, p. 279.

([5]) p. 66.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Par IBRAHIM MADKOUR.

La première moitié de ce siècle a vu mettre au jour une grande partie de l'héritage culturel musulman. D'importants documents ont été édités et mis ainsi à la disposition des lecteurs. Beaucoup d'efforts ont été déployés en ce sens, et cela de la part de savants de toutes nations. Mais le nombre de documents à découvrir et à publier reste encore considérable. Parmi ceux-ci nous n'hésitons pas à mettre le *Shifā'*. En effet, d'une part, la moitié de l'ouvrage reste encore entièrement inédite, d'autre part, la partie lithographiée ne répond nullement aux exigences de l'édition scientifique; de plus elle est pratiquement introuvable [1]. Aussi il semble bien que le temps soit venu d'en donner une édition complète et critique.

Une telle entreprise demande, à coup sûr, des efforts considérables et exige beaucoup de temps. Aussi ne peut-elle être que l'œuvre d'une équipe de travailleurs. C'est pourquoi nous avons tenu dans ces pages d'introduction, à présenter le *Shifā'* et à tracer les grandes lignes de la marche à suivre pour son édition.

A. Le Livre — Son Importance

Les livres, comme les personnes, ont leur histoire. La courbe de leur vie connaît des hauts et des bas. Certains livres sont mort-nés, d'autres sont destinés à traverser les siècles. Le *Shifā'* est de ces derniers. Sa naissance remonte, en effet, à quelque neuf cent cinquante ans. Le sort qu'il a eu ne le cède pas à sa longue vie : il y a, certes, des livres plus anciens que lui, mais il en est peu qui aient exercé sur les

---

(1) p. 30.

des souvenirs historiques sans intérêt profond, il a laissé des livres vers lesquels se tendent les mains et les yeux et qui réjouissent les coeurs et les intelligences. L'héritage d'Avicenne comme celui de Abou l-'Alà' est formé de réalités, non point de souvenirs historiques ou anecdotiques.

Au groupe de savants qui nous donne cette partie du Chifā', j'adresse mon salut; je les félicite sincèrement pour l'effort qu'ils ont fourni, la véritable victoire qu'ils ont remportée et le profit dont ils feront bénéficier les autres. Et me voici le plus heureux des hommes à la pensée que je leur ai procuré cette occasion de vivre avec Avicenne le meilleur de leur vie et d'être conduits à célébrer son anniversaire, à entrer en lice pour revivifier sa mémoire et la rendre immortelle et à ressusciter heureusement une oeuvre ensevelie dans la tombe de l'oubli.

ils travaillent aussi isolément, ils travaillent en Egypte, ils travaillent également au cours de voyages à l'étranger. Qu'ils soient en différents pays, le meilleur de leur âme reste attaché à une roche que l'homme est incapable de briser.

Cette roche est la roche du Savoir que les vicissitudes du sort ne contribuent qu'à durcir et les différences de temps et de lieu rendent plus résistante pour vaincre le temps et le lieu. Et voici que ces hommes offrent aux savants et aux chercheurs du monde entier les prémices de leurs féconds efforts ; les courriers d'Egypte se hâteront de les porter vers ceux qui commémoreront l'anniversaire d'Avicenne à Bagdad et à Téhéran, annonçant ainsi que leur Patrie a une méthode pour restituer le souvenir des écrivains et des philosophes : mettre en lumière leur héritage, le répandre, et rendre une seconde fois l'existence aux grands hommes du passé.

Cette manière de commémoraison est, me semble-t-il, préférable à toute autre: elle apparaît comme la plus propre à ranimer le souvenir des penseurs et ce qu'ils ont laissé, la plus propre à faire profiter les hommes et à les préserver eux-mêmes de l'oubli. Abou l-'Alā' n'a point laissé seulement derrière lui

entreprise par les efforts fructueux que déploya la Direction Culturelle de la Ligue Arabe pour rassembler les écrits d'Avicenne partout où il fut possible de le faire.

Ces savants ne se contentèrent pas des textes arabes et des exemplaires qui furent préparés et qu'ils purent obtenir. Ils étudièrent ce qui reste actuellement des traditions latines médiévales de ce livre. Ils invitèrent en Egypte Mademoiselle d'Alverny, une française, qui a consacré à l'édition de ces traductions une part importante de ses efforts et de ses activités. Ils confrontèrent le texte latin qu'elle possédait et ceux qu'ils avaient entre leur mains; leur ambition grandit et ils résolurent de procurer à leur Patrie la gloire d'éditer aussi bien les textes arabes que l'ancienne version latine. Et voici que cette sollicitude pour l'ouvrage d'Avicenne ne se borne plus à l'Egypte, elle traverse les frontières. Tous les savants s'y associent, quelles que soient les différences de races ou de religion, car la science ne connaît de différence ni de race, ni de langue, ni de religion.

Trois ans ont passé depuis que ces érudits ont attaqué leur travail, ils y ont mis tout leur sérieux, sans compter leur fatigue; ils travaillent en équipes,

difficulté, quelle qu'elle soit, ne les détourne de leur but, aucune circonstance, si critique soit-elle, ne les fait retourner en arrière. Ils ont été chargés d'une besogne astreignante, ardue; mais ils le font avec courage; ils n'ont pas ralenti leur marche, ils n'ont point tergiversé. Ils aiment leur tâche pour la peine et l'effort dont elle les charge et ils l'accomplissent sans faire cas des soucis qu'elle leur occasionne.

Car devant eux, tout était difficile: le livre du Chifā' dont ils avait pris sur eux d'attaquer l'édition était, dans l'héritage philosophique d'Avicenne, le plus considérable, le plus vaste, celui dont la renommée avait pénétré le plus profondément dans l'histoire de la pensée humaine. On en parlait beaucoup sans s'en faire une idée exacte, on se le représentait à peine. Les chercheurs avaient tout juste retrouvé un texte dispersé dans tous les coins de l'Orient et de l'Occident. Ce qui en avait été imprimé en Iran n'était point assez sérieux et ne présentait pas un caractère suffisamment intéressant comme essai d'édition pour satisfaire chercheurs et savants. Mais la commission provoqua les occasions et demanda les manuscrits. Elle fut aidée dans cette

mis à 'Ali Bey Ayyoub de remplir. Tandis que je dicte ces lignes, les prémices de cette grande oeuvre se trouvent devant moi, et ma première expression de reconnaissance doit aller à ce ministre diligent qui entendit l'appel de l'intelligence et qui voulut y répondre en dépit des rivalités politiques.

Quant à cette commission qui a mis en train le travail et entend le mener à bon terme, jusqu'au succès, si Dieu le veut, j'en connais véritablement tous les membres:chacun est un ami pour moi, et la plupart d'entre eux sont de mes anciens élèves. Je sais qu'aucun d'eux ne tient à être remercié pour le bien qu'il réalise; ils appartiennent seulement à cette catégorie d'hommes qui trouvent leur satisfaction, la joie de leur âme et la paix de leur conscience dans l'accomplissement du devoir et la part prise à une réalisation d'intérêt général. Ils pensent que leur culture les oblige à une telle attitude, ils jugent qu'ils sont engagés vis à vis des hommes de science.

De plus, ils ont donné leur préférence à l'héritage islamique avec toute la force, la tenacité, le temps dont ils disposaient. Ils ont payé jadis sa connaissance du prix de leur jeunesse, ils payent aujourd'hui sa reviviscence du prix de leurs journées ensoleillées et de leurs nuits entourées d'ombres. Aucune

ibn Sina, j'ai pensé que la meilleure participation de l'Egypte devait être analogue à celle de notre pays, lors des fêtes de Abou l-'Alā' : il fallait ressusciter l'héritage de l'éminent Cheikh, comme avait été ressuscité celui du Poète, " le prisonnier des deux prisons" [1].

Je présentai cette proposition au Maître Ali Bey Ayyoub, Ministre de l'Instruction Publique de cette époque, il l'approuva comme avait fait Naguib el Hilālī. Il forma, lui aussi, une commission et se préparait à lui fournir toute l'aide et tout l'appui dont elle avait besoin, lorsqu'il quitta le ministère avant que la commission ait eu le temps d'avancer son travail. Il était peut être écrit que je serais chargé du Ministère de l'Instruction Publique.

Aussi ma première pensée fut-elle d'accomplir la tâche qu'avait entreprise mon prédécesseur 'Ali Bey Ayyoub, et de fournir à la commission l'aide matérielle et les encouragements qu'il avait bien voulu lui donner. C'était acquitter une dette à l'endroit du Prince des philosophes musulmans. C'était aussi accomplir un devoir que la polititque n'avait point per-

---

(1) Sa cécité et sa maison.

PRÉFACE

De S.E. Le Dr. TAHA HUSSEIN PACHA

Quand il s'est agi de célébrer le millénaire d'Abou l-'Alā' j'avais été d'avis que la meilleure participation de l'Egypte à cette célébration ne pouvait être que de retrouver l'héritage du Cheikh de Ma'arra et d'éditer cette oeuvre avec un soin critique moderne. J'avais soumis cette proposition au Ministre de l'Instruction Publique d'alors, Naguib El Hilālī Pacha : il l'approuva et forma une commission pour passer à la réalisation. A cette commission il fournit toute l'aide matérielle dont elle avait besoin. Il lui facilita la mise en train de la tâche malgré les circonstances difficiles que traversait le monde en ces heures de son histoire. Aussi la délégation égyptienne, lors des cérémonies de Damas en 1944, fut-elle en mesure de présenter aux assistants le premier livre de cet ensemble auquel l'on n'a point cessé de travailler sans discontinuer jusqu'à maintenant.

Quand on parla de célébrer le millénaire du prince des philosophes musulmans et du plus grand d'entre eux sans conteste, le Cheikh Abou 'Ali

Page

TABLE DES MATIÈRES

IBN SINA

AL-SHIFA'

LA LOGIQUE

I—L'ISAGOGE *(al-madkhal)*

PRÉFACE DE

S.E. LE Dr. TAHA HUSSEIN PACHA

TEXTE ÉTABLI PAR

LE Dr. IBRAHIM MADKOUR

M. EL-KHODEIRI, G. ANAWATI, F. EL-AHWANI

Publication du Ministère de l'Instruction Publique
(Culture Générale)
à l'occasion du Millénaire d'Avicenne

IMPRIMERIE NATIONALE, LE CAIRE
1952